LEON CHESTOV

KIERKEGAARD Y LA FILOSOFIA EXISTENCIAL

EDITORIAL SUDAMERICANA



KIERKEGAARD Y LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

FILOSOFÍA

PRIMERA EDICIÓN
Publicada en octubre de 1947

SEGUNDA EDICIÓN
Publicada en enero de 1952

LÉON CHESTOV

KIERKEGAARD
Y LA
FILOSOFÍA EXISTENCIAL

(Vox clamantis in deserto)

Traducción de
JOSÉ FERRATER MORA

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

IMPRESO EN LA ARGENTINA

TÍTULO DEL ORIGINAL EN FRANCÉS:
"KIERKEGAARD ET LA PHILOSOPHIE EXISTENTIELLE"

A MODO DE INTRODUCCIÓN

KIERKEGAARD Y DOSTOIEVSKI [1]

No esperéis de mí, ciertamente, que, en el curso de la hora de que dispongo, agote más o menos los problemas extremadamente complejos y difíciles que suscitan la obra de Kierkegaard y la de Dostoievski. Me limitaré al examen de una sola cuestión: ¿cómo concebían Kierkegaard y Dostoievski el pecado original? Dicho de otro modo —pues se trata del mismo asunto—: hablaré de la verdad especulativa y de la verdad revelada. Mas he de preveniros que en tan breve tiempo no me será, sin duda, posible dilucidar en la medida deseable lo que ambos pensaban, lo que ambos nos han dicho acerca de la caída del hombre. A lo sumo, alcanzaré a indicar —y aun esquemáticamente— la razón por la cual el pecado original ha atraído con tal fuerza la atención de dos de los más notables pensadores del siglo XIX. A este respecto conviene advertir que el problema de la caída constituye el eje de la problemática filosófica de Nietzsche, quien, según la opinión comúnmente admitida, se hallaba muy lejos de la Biblia. Su tema fundamental, esencial, es Sócrates, en quien veía a un decadente; en otros términos, al hombre caído por excelencia. Y Nietzsche veía precisamente su caída en aquello que la historia, y en particular

[1] Conferencia dada en la Sociedad rusa de Religión y de Filosofía, de París.

la filosofía de la historia, consideraban siempre, y siempre nos enseñaban a considerar, como el más importante mérito de Sócrates: su confianza ilimitada en la razón y en el saber por la razón obtenido. Cuando se leen las consideraciones de Nietzsche en torno a Sócrates, se evoca de continuo, sin quererlo siquiera, la narración bíblica: el fruto prohibido y las palabras dichas por el tentador — eritis scientes. *Kierkegaard nos habla de Sócrates con más frecuencia, con más insistencia que Nietzsche, y esto resulta tanto más digno de atención cuanto que Sócrates es para Kierkegaard el acontecimiento más notable que se produjo en la historia de la humanidad antes de que apareciese en el horizonte de Europa ese libro misterioso llamado "el libro", es decir, la Biblia.*

Desde los tiempos más remotos el pecado original ha conturbado siempre al pensamiento humano. Los hombres barruntaban que las cosas no andaban muy bien en este mundo, que inclusive andaban muy mal: "en el reino de Dinamarca hay algo podrido", para hablar como Shakespeare. Y realizaban esfuerzos enormes con el fin de comprender a qué se debía esto. Ahora bien, es menester anunciarlo desde este mismo instante: la filosofía griega, lo mismo que la filosofía de los demás pueblos, incluyendo los del Extremo Oriente, daban a la cuestión así planteada una respuesta directamente opuesta a la que leemos en el Génesis. En un fragmento que ha llegado hasta nosotros, Anaximandro, uno de los primeros grandes filósofos de Grecia, habla del siguiente modo: "Del mismo lugar de donde viene el nacimiento de los seres particulares procede su pérdida. El castigo los alcanza en el tiempo que ha sido fijado, y cada uno recibe la retribución que corresponde a su impiedad." Esta idea de Anaximandro atraviesa toda la historia de la filosofía griega. La aparición de las cosas

particulares, y sobre todo de los seres vivientes, es considerado como una audacia impía para la cual son muerte y destrucción la retribución justa. La idea del "nacimiento" y de la "destrucción" constituye el punto de partida de la filosofía griega (y esta misma idea, repito, se imponía inevitablemente a los fundadores de las religiones y de las filosofías del Extremo Oriente). En todas las épocas y en todos los pueblos el pensamiento natural del hombre se detenía, impotente, como hechizado, ante la fatal necesidad que había introducido en el mundo la terrible ley de la muerte, ineluctablemente vinculada con el nacimiento del hombre, la ley de la destrucción que acecha a todo lo que ha aparecido y aparecerá. En el ser mismo del hombre descubría el pensamiento algo que no debía existir, un vicio, una enfermedad, un pecado, y, de acuerdo con esto, la sabiduría exigía que este pecado fuese arrancado de raíz. Dicho de otro modo exigía la renuncia al ser individual que, después de poseer un comienzo, se halla irrevocablemente condenado a tener un fin. La catarsis griega, la purificación, dimana de la convicción de que los datos inmediatos de la conciencia, que testimonian la destrucción de todo lo que nace, nos descubren la verdad anterior al mundo, eterna, inmutable, para siempre insuperable. El ser verdadero, el ser real, no debe ser buscado entre nosotros y para nosotros; debe ser buscado allí donde se detiene el poder de la ley del nacimiento y de la muerte, allí donde no hay ya nacimiento y, por lo tanto, no hay ya tampoco muerte. He ahí el origen de la filosofía especulativa. La ley de la ineluctable destrucción de cuanto ha sido creado, ley descubierta por la visión intelectual, surge ante nosotros como algo perteneciente al ser mismo. La filosofía griega estaba tan inconmoviblemente convencida de ella como la sabiduría griega. Y nosotros mismos, a miles de

años de distancia de los griegos y de los hindúes, nos sentimos tan poco capaces de desembarazarnos del poder de esa verdad evidente como los primeros que la descubrieron y nos la mostraron.

Sólo el libro de los libros nos ofrece en lo que a esto toca una excepción enigmática.

Lo que allí se dice se opone directamente a lo que han descubierto los hombres por medio de su visión intelectual.

Todo fué creado por el Creador, leemos en los comienzos del Génesis; todo tiene un principio. Pero esto no implica en modo alguno un defecto, un vicio, un pecado en el ser. Por el contrario, es precisamente ese hecho el que condiciona todo lo bueno que puede haber en el universo. Dicho de otra suerte: el acto creador de Dios es la fuente, y, además, la fuente única, de todo bien. Al final de cada uno de los días de la creación, y tras haber contemplado su obra, Dios dijo: valde bonum. *Y el último día, después de haber considerado todo lo que había hecho, Dios vió que todo era bueno. Y el mundo, y los hombres (que Dios había bendecido) creados por Dios, eran, en virtud precisamente de haberlos Él creado, perfectos, no tenían ningún defecto. El mal no existía en el universo creado por Dios; tampoco existía el pecado del que procede el mal. El pecado y el mal han surgido después. ¿De dónde? También a esta cuestión da la Escritura una respuesta precisa. Entre los árboles que Dios había plantado en el Edén, había el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Y Él dijo al primer hombre: "Puedes comer de los frutos de todos los árboles, pero no toques los frutos del árbol de la ciencia, pues el día que los gustes morirás." Pero el tentador (en la Biblia es llamado la serpiente, el más astuto de los animales creados por Dios) dijo a Eva: "No, no moriréis, sino que vuestros ojos se abrirán y seréis*

como dioses, conocedores del bien y del mal." *El hombre se dejó tentar, gustó del fruto prohibido, sus ojos se abrieron y llegó a ser sabio. ¿Qué se le apareció? ¿Qué aprendió? Apareció ante él lo que había aparecido ante los filósofos griegos y los sabios hindúes: que el* valde bonum *divino es injustificado, que no todo es bueno en el mundo creado. Es imposible que en el mundo creado, y justamente por ser creado, no haya mal, mucho mal, un mal insoportable, como lo atestigua con indiscutible evidencia cuanto nos rodea — como lo muestran los datos inmediatos de la conciencia. El que mira el mundo "con los ojos abiertos", el que "sabe", no puede juzgar de otra manera. Desde el momento en que los hombres han llegado a ser* scientes, *es decir, con el saber, el pecado, el pecado y el mal han irrumpido en el mundo. Así dice la Biblia.*

Para nosotros, hombres del siglo XX, el problema se plantea tal como se planteaba a los antiguos: ¿de dónde viene el pecado?; ¿de dónde proceden los tormentos y los horrores de la existencia vinculados al pecado? ¿Existe un vicio en el ser mismo que, en tanto que creado —aunque lo haya sido por Dios—, en tanto que poseedor de un comienzo, debe estar inevitablemente contaminado de imperfección en virtud de una ley eterna no sometida a nadie ni a nada, imperfección que, además, lo condena de antemano a la destrucción? ¿O bien consisten el pecado, el mal, en el "saber", en los "ojos abiertos", y proceden, por lo tanto, del fruto prohibido?

Uno de los filósofos más notables del siglo pasado, un filósofo que (y aquí justamente residen su importancia y su justificación) había absorbido dentro de sí todo el pensamiento europeo desde sus comienzos, desde hace veinticinco siglos, Hegel, afirma sin el menor titubeo: la serpiente no ha engañado al hombre, los frutos del árbol de

la ciencia se han convertido en el principio de la filosofía para todos los tiempos. Y hay que confesarlo: desde el punto de vista histórico, Hegel tiene razón. Los frutos del árbol de la ciencia se han convertido, en efecto, en el principio de la filosofía, en el principio del pensamiento de todas las épocas. Los filósofos, y no sólo los filósofos paganos, completamente ajenos a la Escritura, sino también los judíos y los cristianos que consideraban la Biblia como un libro inspirado, todos los filósofos, en suma, eran scientes *y no querían renunciar a los frutos del árbol prohibido. Para Clemente de Alejandría (siglo III después de J. C.), la filosofía griega es el "segundo Antiguo Testamento", y declara que si se pudiese separar el saber de la salvación eterna y se le diera a elegir entre ambos, escogería el saber y no la salvación eterna. La filosofía medieval ha seguido el mismo camino, y los propios místicos no constituyen ninguna excepción al respecto. El desconocido autor de la célebre* Theologia deutsch *afirma que, aunque Adán hubiese comido veinte manzanas, ningún mal le habría sobrevenido: el pecado no procede de los frutos del árbol de la ciencia; nada malo puede proceder del saber. ¿A qué se debe esta seguridad del autor de la* Theologia deutsch? *¿En qué se basa esta su convicción de que el mal no puede proceder del saber? Dicho autor no se plantea esta cuestión. Ni siquiera se le ocurre que se pueda buscar y hallar la verdad en la Escritura. Según él, sólo debe buscarse la verdad en la propia razón, no siendo verdadero sino aquello que la razón admite como verdadero. La serpiente no ha engañado al hombre.*

Tanto Kierkegaard como Dostoievski han nacido en el curso del primer cuarto del siglo XIX (pero Kierkegaard, muerto a los 44 años, mayor que Dostoievski en diez años, había terminado su carrera literaria cuando Dostoievski

apenas comenzaba a escribir). Vivían en la época en que Hegel reinaba sobre los espíritus de Europa, y evidentemente no podían escapar al poder de la filosofía hegeliana. Cabe, en verdad, creer que Dostoievski no ha leído jamás una sola línea de Hegel (al revés de Kierkegaard, que lo conocía admirablemente). Pero en la época en que pertenecía al círculo de Belinsky se había asimilado, ciertamente, las ideas fundamentales de la filosofía hegeliana. Dostoievski poseía un extraordinario olfato para las ideas filosóficas, y lo que los amigos de Belinsky que habían estado en Alemania le contaron acerca de Hegel le fué suficiente para darse claramente cuenta de los problemas que había planteado y resuelto la filosofía hegeliana. Por lo demás, el propio Belinsky —"un estudiante que no había terminado sus estudios" y que estaba lejos de alcanzar la clarividencia filosófica de Dostoievski— sintió, y no sólo sintió, sino que encontró las palabras necesarias para expresar todo lo que le resultaba inaceptable en la doctrina de Hegel y lo que inmediatamente después halló inaceptable Dostoievski.

Quiero recordaros este pasaje de la célebre carta de Belinsky: "Aunque llegara a alcanzar el más alto grado en la escala del desenvolvimiento, os pediría que me dierais cuenta de todas las víctimas de las condiciones de la existencia y de la historia, de todas las víctimas del azar, de las supersticiones, de la inquisición, de Felipe II, etc. De lo contrario, me echaré cabeza abajo desde lo alto de la escalera. No quiero ninguna dicha, ni aun gratuita, si no puedo estar tranquilo respecto a la suerte de cada uno de mis hermanos en la sangre..."

Inútil decir que, si Hegel hubiese podido leer estas líneas de Belinsky, se habría limitado a encogerse de hombros con desprecio, y habría declarado que Belinsky no era más que un bárbaro, un ignorante, un salvaje. Es evidente que

Belinsky no ha comido los frutos del árbol de la ciencia y ni siquiera sospecha la existencia de una ley ineluctable en virtud de la cual todo lo que tiene un comienzo –incluyendo precisamente los hombres por quienes Belinsky toma tan ardorosamente parte– debe poseer un fin. Es inútil, pues, exigir cuentas (y no hay, además, nadie a quien presentarlas) con respecto a seres que, en tanto que finitos, no pueden exigir ninguna protección. No sólo los primeros llegados, las víctimas del azar, sino aun hombres como Sócrates, Giordano Bruno y otros, los más grandes, los sabios, los justos, no tienen derecho a protección alguna... La rueda del proceso histórico los aplasta sin piedad, con tanta indiferencia como si fuesen objetos inanimados. La filosofía del espíritu es la filosofía del espíritu justamente porque consigue elevarse por encima de todo lo finito y pasajero. Y, viceversa, nada finito y pasajero podrá integrarse en la filosofía del espíritu, y mecererá ser objeto de inquietud, si no cesa de preocuparse de sus intereses ínfimos. Así habría hablado Hegel, y al respecto se habría referido a ese capítulo de su Historia de la Filosofía *donde se explica que Sócrates debía morir envenenado y que esto no constituía en modo alguno una catástrofe. Un anciano griego ha muerto: ¿vale la pena armar por ello tanto alboroto? Todo lo real es racional, es decir, lo real no puede y no debe ser sino lo que es. Quien no lo comprenda, no es filósofo, y no poseerá el don de penetrar mediante la visión intelectual hasta la esencia de las cosas. Mas aun: quien no sea capaz de ello –siempre de acuerdo con Hegel– no podrá considerarse como un hombre religioso. Pues la religión, toda religión, y sobre todo la religión absoluta –que así llama Hegel al cristianismo–, revela a los hombres mediante imágenes, esto es, de un modo menos perfecto, lo que el espíritu pensante percibe en la esencia*

del ser. El verdadero contenido de la fe cristiana, dice Hegel en su Filosofía de la Religión, *se halla, pues, justificado por la filosofía y no por la historia (es decir, por lo que narra la Escritura). Esto significa que la Escritura es aceptable sólo en tanto que el espíritu pensante reconoce que se conforma a las verdades que él mismo obtiene o, como dice Hegel, que él mismo extrae. Todo lo demás debe ser rechazado.*

Sabemos ya lo que el Espíritu de Hegel ha extraído de sí mismo: diga lo que diga la Escritura, la serpiente no ha engañado al hombre, y los frutos del árbol prohibido nos han proporcionado lo mejor que puede haber en el mundo — el saber. El espíritu pensante rechaza igualmente como imposibles los milagros de que la Escritura habla. Las líneas siguientes ponen claramente de manifiesto el desprecio que tenía Hegel por la Escritura: "Es absolutamente indiferente que los invitados de las bodas de Canaán hayan tenido más o menos vino; es asimismo un puro azar que haya resultado curado el brazo paralizado de un hombre cualquiera; millones de gentes tienen los brazos paralizados y los miembros rotos sin que nadie los cure. El Antiguo Testamento refiere que en el momento de huir de Egipto los judíos marcaron sus casas con señales rojas con el fin de que el Ángel del Señor pudiese reconocerlos. Una tal fe no posee la menor significación para el espíritu. Contra ella se han dirigido precisamente las más venenosas burlas de Voltaire. Nos dice que Dios habría debido enseñar a los judíos la inmortalidad del alma en vez de enseñarles a ir al sillico. Pues los retretes se convierten de este modo en contenido de la fe."

La filosofía del espíritu, del Hegel, desprecia la Escritura y se burla de ella. Sólo acepta de la Biblia lo que consigue "justificarse" ante la conciencia racional. Hegel no sabe que

hacer con la verdad revelada; más exactamente: no la acepta o, si se quiere, considera como verdad revelada lo que le revela su propio espíritu. Algunos teólogos no tuvieron ni siquiera necesidad de Hegel para darse cuenta de esto. Con el fin de desembarazarse del turbador enigma de la revelación bíblica, declararon que todas las verdades eran reveladas. Verdad se llamaba, en griego, ἀλήθεια. *Al derivar este término del verbo* ἀλανθάνω *(entreabrir), esos teólogos se eximían de la obligación, tan gravosa para el hombre culto, de reconocer la situación privilegiada de las verdades contenidas en la Escritura: toda verdad, precisamente por ser una verdad, descubre algo que se hallaba antes recubierto. Bajo este aspecto, la verdad bíblica no constituye ninguna excepción y no goza de ninguna ventaja con respecto a las demás verdades. Sólo resulta aceptable para nosotros cuando puede, y en tanto que puede, justificarse ante nuestra razón, en tanto que puede ser percibida por nuestros "ojos abiertos". Inútil decir que en estas condiciones sería menester renunciar a las tres cuartas partes de las palabras de la Escritura e interpretar el resto de tal modo, que esa misma razón no encontrara nada que pudiese ofenderla. Para Hegel (lo mismo que para los filósofos medievales), la más grande autoridad era Aristóteles. La* Enciclopedia de Ciencias filosóficas *termina con una larga cita, en griego, de la* Metafísica *aristotélica sobre el siguiente punto: la contemplación es la mejor y la mayor felicidad. Y en esta misma* Enciclopedia, *en los primeros párrafos de la* Filosofía del Espíritu, *Hegel escribe: "Los libros de Aristóteles acerca del alma son todavía la mejor y la única obra de carácter especulativo sobre este tema. La finalidad esencial de la filosofía del espíritu sólo puede consistir en introducir la idea de concepto en el conocimiento del espíritu, y en permitir de este modo el acceso a los libros de*

Aristóteles." *No en vano Dante llamaba a Aristóteles* il maestro di coloro, che sanno *(el maestro de los que saben). Quien desee "saber" deberá seguir a Aristóteles, y considerar sus obras* —Sobre el alma, *y la* Metafísica, *y la* Ética— *no sólo como un segundo Antiguo Testamento, como decía ya Clemente de Alejandría, sino también como un segundo Nuevo Testamento; deberá ver en ellas la Biblia. Aristóteles es el maestro único de los que desean saber, de los que saben.*

Inspirado simpre por Aristóteles, Hegel proclama solemnemente en su Filosofía de la Religión: *"La idea fundamental [del cristianismo] es la unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana. Dios se ha hecho hombre." Y en otro lugar, en el Capítulo titulado* El reino del Espíritu, *dice lo siguiente: "El individuo debe impregnarse de la verdad de la unidad primordial entre las naturalezas divina y humana, y esta verdad es aprehendida en la fe en Cristo. Dios no es ya para él algo que se halla en un más allá." He aquí todo lo que proporcionó a Hegel la "religión absoluta". Con júbilo cita las palabras del Maestro Eckhardt (procedentes de sus sermones), así como la frase de Angelus Silesius: "Si Dios no existiera, yo no existiría; si yo no existiera, Dios no existiría." El contenido de la religión absoluta resulta de este modo interpretado y elevado hasta el mismo nivel que había alcanzado el pensamiento de Aristóteles, o de la serpiente bíblica que había prometido al hombre un "saber" que lo igualaría a Dios. Y ni un solo instante se le ocurre a Hegel que se trata de una caída terrible, fatal; que el "saber" no iguala al hombre con Dios, sino que lo arranca de Dios y lo entrega al poder de la "verdad" muerta y mortífera. Recordamos que Hegel había rechazado con desprecio los milagros, es decir, la omnipotencia de Dios, pues, como lo dice en otra parte:*

"no se puede exigir a las gentes que crean en cosas que un cierto grado de instrucción les impide creer; semejante fe es una fe en un contenido finito y contingente, es decir, no verdadero, pues la verdadera fe no tiene un contenido contingente". Según esto, "el milagro infringe la trabazón natural de los fenómenos y representa, por lo tanto, una violación del espíritu".

II

He tenido que detenerme un poco en la filosofía especulativa de Hegel, ya que la tarea esencial de Dostoievski y Kierkegaard (el primero no se daba cuenta de esto, pero el segundo poseía de ello una plena conciencia) consistía en luchar contra el conjunto de ideas que encarnaba el hegelianismo, culminación del desarrollo milenario del pensamiento europeo. La ruptura del vínculo natural que liga entre sí a los fenómenos, ruptura en la cual se manifestaba el poder Creador sobre el mundo y su omnipotencia, era para Hegel la cosa más insoportable, la más terrible: se trataba para él de una "violación del espíritu". Hegel se burla de las narraciones de la Biblia. Todas ellas pertenecen, en su sentir, a la "historia". No nos hablan sino de lo finito, de esta realidad finita que el hombre que pretende vivir en el espíritu y en la verdad debe rechazar enérgicamente. Esto es lo que Hegel llamaba "conciliar" la religión y la razón. De este modo la religión queda justificada por la filosofía, la cual percibe a través de la diversidad de las múltiples concepciones religiosas la "verdad necesaria", y descubre en esta verdad necesaria "la idea eterna".

La razón queda, así, sin ningún género de dudas, plenamente satisfecha. Pero, ¿qué queda de la religión que de tal manera se ha justificado ante la razón? No hay duda

tampoco de que, tras haber reducido el contenido de la "religión absoluta" a la unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana, Hegel y sus seguidores lograban ser, tal como el tentador lo había prometido a Adán, scientes, *es decir, descubrían en el Creador una naturaleza idéntica a la que percibían en su propio ser. Pero, ¿nos encaminamos hacia la religión para conseguir el saber? Belinsky exigía que se le diera cuenta de todas las víctimas del azar, de la inquisición, etc. Pero, ¿se preocupa el saber de "dar cuenta" de esas víctimas? ¿Es capaz siquiera de hacerlo? Por el contrario, el que "sabe", y sobre todo el que sabe que la naturaleza de Dios y la del hombre son una y la misma, sabe también perfectamente que Belinsky exige algo imposible. Ahora bien, exigir lo imposible significa, como decía ya Aristóteles, mostrar la propia debilidad del espíritu. Todas las pretensiones humanas deben enmudecer allí donde comienza el dominio de lo imposible, allí donde, para hablar como Hegel, acaban todos los intereses del espíritu.*

Pero, tras haber topado con esa misma realidad que, en nombre de los intereses del espíritu, Hegel quería que se rechazara, Kirkegaard —que, sin embargo, se había nutrido de Hegel y lo veneraba en su juventud— comprendió repentinamente que la filosofía de su maestro ocultaba un embuste fatal, una perfidia, una tentación peligrosa. Reconoció en ella el eritis scientes *de la serpiente bíblica; un llamamiento para sustituir la fe en un Creador viviente y libre, la fe que no tiene miedo a nada, por la sumisión a las verdades inmutables, que disponen de un poder absoluto sobre todo, pero que son indiferentes a todo. Abandonando al glorioso filósofo, al gran sabio, Kierkegaard se dirigió o, mejor dicho, se precipitó hacia su único salvador, hacia un "pensador privado", hacia el Job de la Biblia. Y de Job pasó a Abraham; no a Aristóteles, el maestro de*

los que saben, sino al que la Escritura llama el padre de la fe. Por Abraham abandonó inclusive a Sócrates. También Sócrates "sabía". Gracias al "conócete a ti mismo", el dios pagano le había manifestado la verdad de las naturalezas divina y humana cinco siglos antes de que la Biblia llegase a Europa. Sócrates sabía que para Dios, así como para el hombre, no todo es posible, y que lo posible y lo imposible están determinados, no por Dios, sino por las leyes eternas a las cuales tanto Dios como el hombre están sometidos. He aquí por qué Dios no tiene poder sobre la historia, es decir, sobre la realidad.

"Hacer que lo que ha sido no fuera es imposible en el mundo sensible; esto es posible sólo de modo interior, en espíritu." Así habla Hegel. Y esta verdad no la ha descubierto, ciertamente, en la Escritura, que repite tantas veces y con tanta insistencia que nada es imposible para Dios y que inclusive promete al hombre que dispondrá de poder sobre todo lo que existe en el mundo: "Nada imposible habrá para vosotros si poseéis la fe como un grano de mostaza." Pero la filosofía del espíritu no entiende estas palabras; no quiere entenderlas. Estas palabras le causan indignación; el milagro, recordémoslo, es una violación del espíritu. Pero la fuente de lo "milagroso" es la fe, y una fe que tiene la audacia de no intentar justificarse ante la razón, que no busca justificación en parte alguna, que convoca ante su tribunal todo lo que existe en el mundo. La fe se halla por encima del saber, más allá del saber. Cuando Abraham se dirigía a la tierra prometida, dice el apóstol, marchaba sin saber él mismo hacia dónde iba. No tenía ninguna necesidad de saber, pues tenía la promesa: allí donde llegue —y por el hecho de que llegue allí—, estará la tierra prometida. Semejante fe no existe para la filosofía del espíritu. Para la filosofía del espíritu la fe no es sino

un saber imperfecto, un saber a crédito que solamente resultará verdadero cuando obtenga el reconocimiento de la razón. Nadie tiene derecho a discutirlo; nadie tiene la fuerza suficiente para luchar contra la razón y las verdades racionales. Las verdades racionales son verdades eternas: hay que aceptarlas sin reservas e impregnarse de ellas. La fórmula hegeliana –"Todo lo real es racional"– es la traducción libre de la fórmula spinoziana – non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere. *El Creador se inclina, lo mismo que la criatura, ante las verdades eternas. La filosofía especulativa no renunciará por nada del mundo a este principio; lo defenderá con todas sus fuerzas. El saber, la comprensión, le son más caros que la salvación eterna. Más aun: en el saber ve la salvación eterna. Y por esto proclamaba Spinoza con inquebrantable confianza: no llorar, no maldecir, sino comprender.*

Ahora bien, precisamente en este punto, en esta "realidad racional", presintió y descubrió Kierkegaard la significación de ese vínculo misterioso, para nosotros tan enigmático, que establece la narración del Génesis, entre el saber y la caída.

Sin embargo, la Escritura no rechaza ni en modo alguno prohibe el saber en el sentido propio del término. Por el contrario, la Escritura dice que el hombre fué llamado a dar sus nombres a todas las cosas. Pero el hombre no quiso hacerlo; no quiso contentarse con denominar las cosas creadas por Dios. Es lo que Kant expresó perfectamente en la primera edición de la Crítica de la Razón Pura: *"La experiencia –dice– nos muestra lo que existe, pero no nos muestra que lo que existe debe necesariamente existir de este modo (como existe y no de otra manera). Por eso la experiencia no nos proporciona una verdadera generalidad. Así, la razón que aspira ávidamente a tal género de saber se halla*

más bien irritada que satisfecha con la experiencia." La razón aspira ávidamente a entregar al hombre al poder de la necesidad, y el acto libre de la creación a que se refiere la Escritura no solamente no la satisface, sino que la irrita, la perturba y la asusta. Más prefiere abandonarse al poder de la necesidad —con sus principios eternos, universales, inmutables— que a su Creador. Así dice el primer hombre seducido o hechizado por las palabras del tentador. Así lo hacemos todos nosotros, incluyendo los más grandes representantes del pensamiento humano. Aristóteles, hace veinte siglos, Spinoza, Kant, Hegel, en los tiempos modernos, han estado poseídos por la necesidad irresistible de entregarse, de abandonar la humanidad a la necesidad. Y ni siquiera han sospechado que ahí radica precisamente la caída: en el saber han visto no su pérdida, sino la salvación.

También Kierkegaard había sido instruído por los antiguos, y en su juventud había admirado apasionadamente a Hegel. Sólo cuando por la voluntad del destino quedó por entero en poder de esa necesidad a la cual su razón tan ávidamente aspiraba, comprendió la significación profunda, desconcertante de las palabras de la Biblia sobre la caída del hombre. Hemos cambiado la fe que determina la relación entre la criatura y el Creador y que constituye una promesa de libertad ilimitada y de posibilidades infinitas, hemos cambiado esta fe por el saber, por la esclavitud, por la total sumisión a los principios eternos, petrificados y petrificadores. ¿Puede imaginarse una caída más honda, más terrible? Y entonces Kierkegaard sintió que el comienzo de la filosofía no era, como lo enseñaban los griegos, la admiración, sino la desesperación: De profundis ad te, Domine, clamavi. *Comprendió que podía hallarse en el "pensador privado" Job lo que ni siquiera se le había*

ocurrido al célebre profesor, al tan glorificado filósofo.

Contra Spinoza y contra quienes, antes y después de Spinoza, buscaban en la filosofía la "comprensión" (intelligere) *y convertían la razón humana en juez del propio Creador, Job nos enseña, mediante un ejemplo, que para descubrir la verdad no hay que rechazar ni prohibir el* lugere et detestari, *sino, al contrario, hay que tomarlos como puntos de partida. El saber, es decir, la disposición a aceptar como verdadero todo lo que parece evidente, todo lo que perciben nuestros ojos "abiertos" tras la caída (Spinoza los llama* oculi mentis; *Hegel habla de la visión "espiritual"), este saber conduce inevitablemente al hombre a su pérdida. "El justo vivirá por la fe", dice el profeta; y el apóstol repite sus palabras. "Todo lo que no viene de la fe es pecado." Sólo por medio de estas palabras podremos vencer la tentación,* eritis scienties, *a la cual sucumbió el primer hombre y a cuyo poder estamos todos sometidos. Job devuelve a los llantos y a los gritos* (lugere et detestari), *rechazados por la filosofía especulativa, sus derechos eternos, el derecho de juzgar cuando se busca dónde está la verdad, dónde se encuentra la mentira. "La cobardía humana no puede soportar lo que nos dicen la locura y la muerte", y los hombres vuelven sus espaldas a los horrores de la existencia, contentándose con las "consolaciones" preparadas por la filosofía del espíritu. "Pero Job —prosigue Kierkegaard— atestiguó la amplitud de su concepción del mundo mediante la inquebrantable firmeza con que se opuso a todas las añagazas de la ética" (es decir, de la filosofía del espíritu: los amigos de Job le decían lo que posteriormente proclamó Hegel en su "filosofía del espíritu"). Y agregó: "La grandeza de Job consiste en que su tensión no puede ser aliviada y ahogada por medio de promesas mentirosas" (de esta misma filosofía del espíritu).*

Y, finalmente: "Job fué bendecido. Todo le fué devuelto por partida doble. Y esto es lo que se llama la repetición... ¿Cuándo se produce la repetición? Difícil resulta explicarlo por medio de palabras humanas. ¿Cuándo se produjo para Job? Cuando todas las certidumbres y todas las probabilidades humanamente pensables demostraban su imposibilidad." *Y Kierkegaard anota en su* Diario: *"Sólo el horror que ha llegado hasta la desesperación desarrolla en el hombre sus más altas fuerzas."*

Para Kierkegaard y para su filosofía —que por oposición a la filosofía especulativa llamó filosofía existencial, es decir, la que proporciona al hombre, no la "comprensión", sino la vida ("el justo vivirá por la fe")—, los gritos de Job no son solamente gritos, es decir, clamores absurdos, inútiles, fatigosos. Una nueva dimensión del pensamiento se revela para Kierkegaard en esos gritos; llevan dentro de sí una fuerza activa que, como las trompetas de Jericó, harán desplomarse las murallas de la fortaleza. Es el tema fundamental de la filosofía existencial. Ciertamente, Kierkegaard sabe tan bien como todos que desde el punto de vista de la filosofía especulativa la filosofía existencial es el peor de los absurdos. Pero esto no lo detiene; por el contrario, lo arrebata. Es en el "objetivismo" de la filosofía especulativa donde ve su vicio esencial. "Los hombres —escribe— se han hecho demasiado objetivos para lograr la bienaventuranza eterna, pues la bienaventuranza eterna consiste justamente en un interés personal infinitamente apasionado." Y este interés infinito constituye el principio de la fe. "Si renuncio a todo (tal como lo exige la filosofía especulativa, que por medio de la dialéctica de lo finito 'libera' al espíritu humano), esto no es aún la fe —escribe Kierkegaard a propósito del sacrificio de Abraham—: esto no es más que la sumisión. Ejecuto este movimeinto con

mis propias fuerzas. Y si no lo hago, se debe tan sólo a miedo y flaqueza. Pero si poseo la fe, no renuncio a nada. Por el contrario: por la fe lo consigo todo — quien posee la fe como un grano de mostaza puede mover las montañas. Se necesita un valor puramente humano para renunciar a lo temporal en favor de lo eterno. Pero se necesita un valor paradójico y humilde para coger en virtud de lo Absurdo cuanto sea temporal. Es el valor de la fe: Abraham no perdió a Isaac por la fe; por la fe lo obtuvo." Podría citarse gran número de pasajes de Kierkegaard que expresan la misma idea. "El caballero de la fe —declara— es un hombre verdaderamente dichoso, que posee todo lo finito."

Kierkegaard se da perfectamente cuenta de que semejantes declaraciones constituyen un desafío a todas las sugestiones del natural pensamiento humano. Por eso busca la protección, no en la razón, con sus juicios necesarios y generales a los que Kant tan ávidamente aspira, sino en lo Absurdo, esto es, en la fe que la razón estima como lo Absurdo. Sabe por propia experiencia que "creer contra la razón es un martirio". Pero sólo una tal fe, una fe que no busca y no puede hallar justificación en la razón, es, según Kierkegaard, la fe de la Escritura. Sólo ella da al hombre la esperanza de vencer esa necesidad que, por medio de la razón, se ha introducido en el mundo y en él reina. Cuando Hegel transforma la verdad de la Escritura, la verdad revelada, en verdad metafísica; cuando, en vez de decir: Dios se ha hecho hombre, o el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, proclama que "la idea fundamental de la religión absoluta es la unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana", mata la fe. El sentido de las palabras de Hegel es idéntico al de las palabras de Spinoza: Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit: "Dios actúa solamente de acuer-

do con las leyes de su propia naturaleza y no está sujeto a nada." Y *el contenido de la religión absoluta se reduce también al principio de Spinoza:* Res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt: *"las cosas no podían ser producidas por Dios de otro modo y en otro orden que como han sido producidas". La filosofía especulativa no puede existir sin la idea de necesidad; esta idea le es tan indispensable como el aire al hombre, como el agua al pez. Por esto las verdades de la experiencia causan tal irritación a la razón. Estas palabras testimonian el "fiat" divino y no proporcionan el verdadero saber; dicho de otro modo, el saber que obliga. Mas el saber que obliga es para Kierkegaard una abominación, la fuente del pecado original. Por medio del* eritis scientes *provocó el tentador la caída del hombre.*

De acuerdo con esto, "lo contrario del pecado no es —para Kierkegaard— la virtud, sino la libertad"; más aun: "lo contrario del pecado es la fe". La fe, sólo la fe, libera al hombre del pecado; sólo la fe puede arrancar al hombre de manos del poder de las verdades necesarias que se han apoderado de su conciencia tras haber gustado el fruto prohibido. Y sólo la fe proporciona al hombre el valor y la audacia necesarios para mirar de hito en hito la muerte y la locura, para no inclinarse, impotente, ante ellas. "Figuraos —dice Kierkegaard— un hombre que, con toda la tensión de su fantasía aterrorizada, se ha imaginado algo inaudito, terrible, tan terrible que es absolutamente imposible soportarlo. Y he aquí que esta cosa terrible se encuentra en su camino, se ha convertido en realidad. Según el juicio humano, su pérdida es inevitable... Mas para Dios todo es posible. En esto consiste la lucha de la fe; *la* loca lucha por la posibilidad. *Pues sólo la posibilidad allana el camino de la salvación. No se cree sino cuando no se*

descubre otra posibilidad. Dios significa que todo es posible, y que todo es posible significa Dios. Y sólo aquel cuyo ser haya sido trastornado hasta el punto de convertirse en espíritu y concebir que todo es posible, se habrá aproximado a Dios." Así se expresa Kierkegaard en sus libros, y así lo repite continuamente en su Diario.

III

En este punto se aproxima tanto a Dostoievski, que sin temor a exagerar se puede llamar a Dostoievski el doble de Kierkegaard. No sólo sus ideas, sino también sus métodos de investigación de la verdad son comunes y están por igual alejados de todo lo que constituye el contenido de la filosofía especulativa. Kierkegaard abandonó a Hegel por el "pensador privado" Job. Dostoievski hizo lo mismo. Todas las digresiones intercaladas en sus grandes novelas —la confesión de Hipólito en El idiota, *las reflexiones de Iván y de Mitia en* Los hermanos Karamazov, *las de Kirilov en* Los endemoniados, *la* Voz subterránea, *las novelas cortas que publicó en los últimos años de su vida en el* Diario de un Escritor (El sueño de un hombre ridículo, La dulce)— *no son, lo mismo que en Kierkegaard, más que variaciones sobre el tema del* Libro de Job. *"¿Por qué la lúgubre inercia ha quebrado lo más precioso que hay? —escribe en* La dulce—. *Me aparto. ¡La inercia! ¡Oh, naturaleza! Los hombres están solos en la tierra: he aquí la desdicha."*

Lo mismo que Kierkegaard, Dostoievski "había partido de lo general" o, para hablar como él, de la "omnitud". Y de súbito comprendió que no cabía, que era imposible volver a entrar en la "omnitud"; que la omnitud o, dicho de otro modo, lo que todos consideran siempre y dondequiera como verdadero, es una mentira, un hechizo terrible,

y que todos los horrores del ser provienen de la omnitud hacia la cual nuestra razón nos impele. En el Sueño de un hombre ridículo, *Dostoievski descubre, con una crudeza insoportable para nuestros ojos, el sentido de ese* eritis scientes *por medio del cual la serpiente sedujo al primer hombre y continúa seduciéndonos a todos. La razón, dice Kant, aspira ávidamente a lo general y a lo necesario, pero Dostoievski, inspirado por la Escritura, emplea toda su fuerza para escapar al poder que el saber proporciona. Como Kierkegaard, lucha desesperadamente contra la verdad especulativa y la dialéctica humana, que reducen la "revelación" al saber. Cuando Hegel habla del amor (y Hegel habla del amor tanto como de la unidad entre las naturalezas divina y humana), Dostoievski ve en ello una traición: la palabra divina ha sido traicionada. "Afirmo —dice en el* Diario de un Escritor *y, por lo tanto, en el curso de los últimos años de su vida—, afirmo que la conciencia de nuestra completa impotencia para ayudar a la humanidad doliente o serle de algún modo útil, puede transformar en nuestro corazón, aun estando convencidos de los sufrimientos humanos, el amor a la humanidad por el odio hacia ella."*

Lo mismo que Belinsky, Dostoievski exige que se le dé cuenta de cada una de las víctimas del azar y de la historia, es decir, de cuanto a los ojos de la filosofía especulativa no merece en principio ninguna atención en virtud de ser creado y finito, en virtud de ser algo a lo cual nadie en el mundo, como perfectamente sabe la filosofía especulativa, puede prestar ayuda.

Aun más apasionadamente, más impetuosamente y con una osadía única en su género, expresa Dostoievski la idea de la vanidad de la filosofía especulativa en las siguientes líneas de la Voz subterránea: *"La gente se resigna inmedia-*

tamente ante lo imposible —escribe—. Lo imposible significa un muro de piedra. ¿Qué muro de piedra? Evidentemente, el que está formado por las leyes de la naturaleza, de las ciencias naturales, las matemáticas. Tan pronto como se os haya demostrado que procedéis del mono, es inútil poner mala cara: aceptadlo, es matemático. Intentad discutir un poco. ¿Qué os ocurre?, se os contestará; es imposible discutir: dos y dos son cuatro. La naturaleza no os pide nada; se burla de vuestros deseos y no se preocupa de saber si sus leyes os gustan o no. Estáis obligados a aceptarla tal cual es, y a aceptar, por consiguiente, todo lo que de ella resulte. Un muro es un muro, etc., etc."

Ya lo veis: lo mismo que Kant y que Hegel, Dostoievski se da cuenta de la significación de esos juicios generales, invencibles, de esa verdad obligatoria, a los que aspira la razón humana. Pero, al revés de Kant y de Hegel, no sólo no se detiene, sosegado, ante el "dos y dos son cuatro" y ante los "muros de piedra", sino que las evidencias que la razón descubre provocan en él, así como en Kierkegaard, una inquietud extrema. ¿Qué es lo que ha sometido al hombre al poder de la Necesidad? ¿A qué se debe que los hombres vivientes dependan de los "muros de piedra" y del "dos y dos son cuatro" que nada tienen que ver con los hombres y que, en general, no tienen nada que ver con nadie y con nada? La crítica de la razón pura no habría ni siquiera entendido esta pregunta en el caso de que le hubiese sido formulada. Ahora bien, Dostoievski escribe inmediatamente después del pasaje que acabo de citar las siguientes líneas: "¡Dios mío! ¿Qué tengo que ver con las leyes de la naturaleza y de la aritmética si, por una u otra razón, estas leyes no me gustan? Es evidente que jamás lograré derribar ese muro con mi cabeza si, en efecto,

no poseo para ello la fuerza suficiente. Pero no me resignaré a aceptarlo sólo porque se trata de un muro de piedra y porque no tengo bastante fuerza. ¡Como si un muro de piedra fuese algo apaciguador y tranquilizador y efectivamente ocultase una palabra de paz! ¡Oh suma inepcia!" *(Soy yo quien subrayo.)*

Allí donde la filosofía especulativa descubre la "verdad", esa verdad a la cual nuestra razón tan ávidamente aspira y ante la cual todos nos prosternamos, Dostoievski no ve sino una "suma inepcia". Se niega a tomar la razón como guía, y no sólo no consiente a aceptar sus verdades, sino que ataca nuestras verdades con toda la violencia de que es capaz. ¿De dónde vienen? ¿Quién les ha dado un poder ilimitado sobre el hombre? ¿Y a qué se debe que los hombres hayan aceptado esas verdades y todo lo que ellas han traído al mundo; las haya aceptado y aun adorado? Basta plantearse esta cuestión –repito que la crítica de la razón no la planteaba y no osaba plantearla– para que trasparezca con toda claridad que no hay, que no puede haber respuesta o, para hablar más exactamente, que sólo puede haber una respuesta: el poder de los "muros de piedra", el poder del "dos y dos son cuatro" o, para emplear un lenguaje filosófico, el poder de las verdades evidentes y eternas, ese poder es, aunque nos parezca pertenecer al fundamento mismo del ser, un mero poder fantasmal. Y esto nos hace volver a la narración bíblica del pecado original y de la caída del hombre.

Los "muros de piedra" y el "dos y dos son cuatro" no son sino la expresión concreta del sentido que encubrían las palabras del tentador: eritis scientes. *El saber no ha dado al hombre la libertad. A pesar de lo que tenemos la costumbre de creer, a pesar de lo que la filosofía especulativa proclama, el saber nos ha hecho esclavos: nos ha entregado, atados*

de pies y manos, al poder de las verdades eternas. Dostoievski, tanto como Kierkegaard, lo había comprendido. "El pecado –dice este último– es la pérdida de la libertad. Psicológicamente hablando, el pecado se produce siempre en medio de un síncope." "El estado de inocencia –prosigue– implica la paz y el reposo, pero a la vez implica otra cosa que no es ni discordia ni lucha, pues no hay nada contra lo cual combatir. ¿De qué se trata? De la nada. Pero, ¿qué efecto produce la nada? Engendra la angustia." Dice más: "Si preguntamos cuál es el objeto de la angustia, no habrá más que una respuesta: la nada. La nada y la angustia marchan siempre apareadas, pero desde el momento en que se ha afirmado la realidad de la libertad del espíritu la angustia se desvanece. ¿Qué es, en suma, la nada en la angustia del paganismo? Se llama el destino... El destino es la nada de la angustia." Raramente ha sido expresado con tanto relieve y con tanta fuerza el sentido de la narración bíblica de la caída.

La nada que el tentador mostró al primer hombre despertó en él el temor a la voluntad todopoderosa, que nada limitaba, el temor al Creador. Y en su esfuerzo para protegerse contra Dios, Adán se precipitó hacia el saber, hacia las verdades eternas, increadas. Y nada en este respecto ha cambiado: tenemos miedo de Dios, y vemos nuestra salvación en el saber, en el conocimiento. ¿Puede haber una caída más profunda, más pavorosa? Sorprende descubrir hasta qué punto las reflexiones de Dostoievski sobre los "muros de piedra" y el "dos y dos son cuatro" nos recuerdan lo que acaba de decirnos Kierkegaard. Los hombres se esfuman ante las verdades eternas y aceptan todo lo que éstas les suministran. Cuando Belinsky se echó a "gritar", exigiendo que se le diera cuenta de todas las víctimas del azar y de la historia, se le respondió que sus palabras

carecían enteramente de sentido, que no se podía discutir de este modo con Hegel y con la filosofía especulativa. Y cuando Dostoievski habló de los "muros de piedra", nadie alcanzó siquiera a sospechar que ahí residía la verdadera crítica de la razón pura: todas las miradas estaban vueltas hacia la filosofía especulativa. Todos estamos persuadidos de que el ser esconde un vicio para destruir el cual el mismo Creador es impotente. El valde bonum, *con que se terminó cada uno de los días de la creación, testimonia, según nuestro entendimiento, que el propio Creador no había profundizado suficientemente en la esencia del ser. Hegel le habría aconsejado que gustara de los frutos del árbol prohibido con el fin de que se elevara hasta el saber y comprendiera que su naturaleza, lo mismo que la del hombre, está limitada por las verdades eternas y es impotente para cambiar cualquier cosa del universo.*

Y he aquí que la filosofía existencial de Kierkegaard, lo mismo que la filosofía de Dostoievski, se permiten oponer a la verdad especulativa la verdad revelada. El pecado no reside en el ser; no se halla en lo que ha salido de las manos del Creador. El pecado, el vicio, el defecto residen en nuestro "saber". El primer hombre ha tenido miedo de la voluntad, por nada limitada, del Creador; ha visto en ella esa "arbitrariedad", para nosotros tan terrible, y ha buscado protección en el saber, el cual, tal como se lo había sugerido el tentador, lo igualaba a Dios o, dicho de otra manera, lo colocaba, junto con Dios, en la misma dependencia con respecto a las verdades eternas, increadas, pues así descubría "la unidad de las naturalezas divina y humana". Y ese "saber" aplastó, anonadó su conciencia, introduciéndola en el plano de las posibilidades limitadas que determinan ahora para ella su destino terrestre y eterno. De este modo describe la Escritura la caída del hombre.

Y sólo la fe que Kierkegaard, siempre de acuerdo con la Escritura, comprende como una lucha desesperada en torno a lo posible, es decir, en nuestro lenguaje, en torno a lo imposible (pues esta fe sobrepuja las evidencias), sólo la fe puede descargarnos del peso inmenso del pecado original y permitirnos levantarnos, enderezarnos. La fe no es, pues, la confianza en lo que se nos ha dicho, en lo que se nos ha enseñado, en lo que hemos oído. La fe es una nueva dimensión del pensamiento, desconocida, extraña a la filosofía especulativa y que nos allana el camino que conduce al Creador de todas las cosas, a la fuente de todas las posibilidades, a Aquel para quien no existen límites entre lo posible y lo imposible. Difícil, espantosamente difícil es no sólo realizar esto, mas aun imaginarlo. Jacob Boehme dice que cuando Dios le deja de su mano, no comprende ni siquiera lo que ha escrito. Creo que Kierkegaard y Dostoievski habrían podido repetir las palabras de Boehme. No en vano Kierkegaard decía: creer a pesar de la razón es un martirio. No en vano las obras de Dostoievski respiran una tensión sobrehumana. Por eso se escucha, se oye tan mal a Kierkegaard y a Dostoievski. Sus voces clamaban y seguirán clamando en el desierto.

I

JOB Y HEGEL

> *En vez de ampararse en un filósofo universalmente reconocido o en un* professor publicus ordinarius, *mi amigo se ha refugiado en un pensador privado que poseyó una vez todos los esplendores de la tierra y que tuvo luego que retirarse de la vida: se ha refugiado en Job, que, sentado sobre las cenizas y mientras rascaba con un casco las llagas de su cuerpo, lanzaba rápidas advertencias y reflexiones. Cree mi amigo que la verdad se revela aquí más convincente... que en el Symposium griego.*
>
> KIERKEGAARD.

Kierkegaard ha pasado de lado junto a Rusia. Jamás he tenido ocasión de oír mencionar ni siquiera su nombre en nuestros medios filosóficos o literarios. Me avergüenza confesarlo, pero así es: hace algunos años nada sabía yo de Kierkegaard. En Francia, donde se ha comenzado recientemente a traducirlo, es todavía poco conocido. Por el contrario, su influencia es inmensa en Alemania y en los países escandinavos. Y —hecho extremadamente significativo— no sólo se ha enseñoreado del pensamiento de los más eminentes teólogos alemanes, sino inclusive del de los filósofos y aun de los profesores de filosofía. Baste nombrar, por un lado, a Karl Barth y a su escuela, y, por el otro, a Heidegger y Jasper. El redactor de los *Phi-*

losophische Hefte no ha tenido empacho en declarar que si se hiciera una exposición completa de la filosofía de Heidegger se desembocaría, finalmente, en Kierkegaard. Tenemos todos los motivos para creer que las ideas de Kierkegaard están llamadas a desempeñar un papel sobremanera importante en el desarrollo espiritual de la humanidad, pero un papel, en verdad, de muy particular carácter. Es poco probable, en efecto, que Kierkegaard ocupe jamás un lugar entre los clásicos de la filosofía y que el valor de su obra sea unánimemente reconocido. Pero su pensamiento vivirá, invisible, en el alma de los hombres. El caso ha tenido ya lugar: *vox clamantis in deserto* no es sólo una espléndida metáfora. Las voces que claman en el desierto son tan necesarias para la economía espiritual como las voces que retumban en los lugares públicos, en las plazas o en las iglesias. Y las primeras son algunas veces acaso más necesarias aun que las segundas.

Kierkegaard ha dado a su filosofía el nombre de "existencial", palabra que en sí misma no nos dice gran cosa. Y aunque Kierkegaard utiliza con frecuencia este término, no nos ha dado jamás, propiamente hablando, una definición de la filosofía existencial. "En lo que toca a los conceptos existenciales, el deseo de evitar las definiciones es una prueba de tacto"[1], escribe. Por lo demás, Kierkegaard evita en general las definiciones. Esta tendencia está vinculada en él a la convicción de que la "expresión indirecta" resulta el mejor medio de comunicarse con los hombres. Había aprendido este método de Sócrates, quien

[1] V, 146. [Las citas de Léon Chestov proceden de la edición alemana de las obras de Kierkegaard: *Gesammelte Werke*, trad. H. C. Ketels, H. Gottshed y Chr. Schrempf, 12 vols., 3ª edición, Eugen Diederichs, Jena, 1923. También de los *Discursos edificantes: Erbauliche Reden*, trad. Dorner y Chr. Schrempf, 4 vols., Eugen Diederichs, Jena, 1924, y del *Diario: Die Tagebücher*, trad. Theodor Haecker, 2 vols., Brenner Verlag, Innsbruck, 1923.]

consideraba que su misión no consistía en proporcionar a los hombres verdades hechas, sino en ayudarles a alumbrar las verdades por sí mismos. Sólo puede ser útil al hombre la verdad que él mismo ha alumbrado. Así, la filosofía kierkegaardiana está construída de tal suerte, que resulta imposible asimilarla del modo como ordinariamente nos asimilamos un sistema de ideas: no se trata de una asimilación casual, sino de algo completamente diferente. Kierkegaard se halla de antemano presa de horror y de furor al pensar tan sólo que después de su muerte habrá "profesores" que expondrán su filosofía como un sistema acabado de ideas repartidas en secciones, capítulos y párrafos, y que los amantes de construcciones filosóficas interesantes experimentarán goces intelectuales siguiendo el desarrollo de su pensamiento. Para Kierkegaard, la filosofía no es en modo alguno una pura actividad intelectual. El comienzo de la filosofía no es, como enseñaban Platón y Aristóteles, la admiración, sino la desesperación. En las angustias de la desesperación y del terror, el pensamiento humano se transforma y adquiere nuevas fuerzas, las cuales le conducen hasta fuentes de verdad que ni siquiera existen para los demás hombres. El hombre sigue pensando, pero no ya del mismo modo que quienes, "asombrados" por lo que el mundo les hace descubrir incesantemente, intentan comprender la estructura del universo.

El libro de Kierkegaard titulado *La Repetición* es, en este respecto, particularmente revelador. Forma parte de la serie de obras que el autor escribió y publicó inmediatamente después de haber roto sus relaciones con su prometida Regina Olsen, y que se hallan en estrecha relación con tal ruptura. Kierkegaard escribió primeramente *Lo Uno o lo Otro*; luego, *Temor y Temblor*, que aparecieron en un volumen junto con *La Repetición*, y, finalmente, *El*

concepto de la angustia. Todas estas obras se basan en un tema que el filósofo varía de mil maneras diferentes. Ya lo he indicado: la filosofía no parte, como lo pensaban los griegos, de la admiración, sino de la desesperación. He aquí como, en *La Repetición,* expresa Kierkegaard esta idea: "En vez de ampararse en un filósofo universalmente reconocido o en un *professor publicus ordinarius* [es decir, Hegel], mi amigo [Kierkegaard habla siempre en tercera persona cuando quiere exponer sus más caras ideas] se ha refugiado en un pensador privado que poseyó una vez todos los esplendores de la tierra y que tuvo luego que retirarse de la vida: se ha refugiado en Job, que, sentado sobre las cenizas y mientras rascaba con un casco las llagas de su cuerpo, lanzaba rápidas advertencias y reflexiones. Cree mi amigo que la verdad se revela aquí más convincente, más bella, más confortadora que en el Symposium griego." [1]

El pensador privado Job ha sido enfrentado, pues, no sólo con Hegel, universalmente célebre, sino también con el Symposium griego, es decir, con el mismo Platón. ¿Tiene esta oposición un sentido y llega a comprenderlo Kierkegaard? Dicho de otro modo: ¿llega a aceptar como verdadero, no lo que le descubre el pensamiento filosófico del heleno instruído, sino lo que proclama el personaje, medio enloquecido de terror y, además, ignorante, que figura en una de las narraciones del viejo libro? ¿Por qué es la verdad de Job más convincente que la de Hegel o de Platón? ¿Es realmente cierto que sea más convincente?

No le fué fácil a Kierkegaard desembarazarse del célebre filósofo. Él mismo lo dice: "...no se atreve aún a confiarse a nadie y a confesar su desdicha y su vergüenza: no comprende al grande hombre." Y luego: "No es fácil adquirir el coraje dialéctico, y sólo después de una crisis

[1] III, 172.

puede uno decidirse a oponerse a un maestro maravilloso que lo sabe todo mejor que uno mismo, pero que no ha ignorado sino un solo problema – el propio." Los hombres ordinarios, prosigue Kierkegaard, no comprenderán probablemente de qué se trata. La filosofía de Hegel no es para ellos más que una construcción teórica interesante y divertida. Pero hay "jóvenes" que han entregado su alma a Hegel, que se han dirigido a él en esos difíciles instantes en que el hombre se encamina hacia la filosofía para obtener de ella "lo único necesario". Estos jóvenes están dispuestos a desesperar de sí mismos antes que admitir que su maestro no buscaba la verdad, sino que perseguía fines enteramente diferentes. Si uno de ellos llega a encontrarse a sí mismo, se vengará de Hegel por medio de una risa burlona y desdeñosa: y esto no será más que un acto de justicia.[1]

Acaso serán todavía más crueles: abandonarán a Hegel para refugiarse en Job. Si Hegel hubiese podido admitir un solo instante que esto era posible, que no era él, sino Job, el ignorante, quien retenía la verdad, que el método de investigación de la verdad no consistía en seguir atentamente esa "autogeneración de conceptos" (Selbsbewegung) que había descubierto, sino en aullar de desesperación —clamores, según él, salvajes e insensatos—, habría tenido que reconocer que la obra de su vida quedaba reducida a la nada, que él mismo quedaba reducido a la nada. Y no se trata aquí sólo de Hegel. Ir a buscar la verdad en Job equivale a poner en duda los mismos fundamentos y principios del pensamiento filosófico. Se puede preferir cualquier filósofo en vez de Hegel, oponer a él Leibniz, o Spinoza, o los antiguos. Pero sustituir Hegel por Job significa trastornar el curso del tiempo, retornar

[1] VI, 111; cfr. con 192, 193.

a una época situada a miles de años más atrás, cuando los hombres no sospechaban siquiera todo lo que nos han proporcionado nuestros conocimientos y nuestra ciencia. Sin embargo, Kierkegaard no se contenta con regresar a Job. Su ímpetu lo lleva más lejos aun: hacia el infinito de los tiempos, hasta Abraham. Y no sólo opone Abraham a Hegel, sino que lo opone a aquel a quien el oráculo de Delfos y, después de él, la humanidad entera, han reconocido como el más sabio de los hombres, a Sócrates.

Cierto que Kierkegaard no se atreve a burlarse de Sócrates. Respeta a Sócrates, inclusive lo venera. Y, sin embargo, no se dirige, con sus penas y sus dificultades, a Sócrates, sino a Abraham. Sócrates fué el más grande de los hombres que vivieron en la tierra antes de que la Biblia fuese revelada al mundo occidental.[1] Se puede venerar a Sócrates, pero un alma conturbada no puede hallar en él respuesta a sus preguntas. Haciendo el balance de lo que le había legado su maestro, Platón escribe: la mayor desdicha que pueda ocurrirle a un hombre es que llegue a despreciar la razón. Sí, hay que decirlo al punto: Kierkegaard ha abandonado a Hegel para dirigirse a Job, ha abandonado a Sócrates para dirigirse a Abraham, sólo porque Hegel y Sócrates le exigían que amara la razón y porque justamente él, Kierkegaard, detestaba la razón por encima de todo.

Platón y Sócrates amenazan con toda clase de males a quienes desprecien la razón. Pero, ¿tenían el poder de preservar de los males a quienes amasen la razón? Y se plantea otro problema, aun más inquietante: ¿hay que amar la razón porque de lo contrario se corre excesivo riesgo, o hay que amarla de un modo desinteresado, sin segundas intenciones, sin indagar de antemano si ese amor ha de propor-

[1] *Diario* II, 343. "Fuera del cristianismo, Sócrates se levanta como una figura única en su género", escribía Kierkegaard en su *Diario*, en 1854, pocos meses antes de su muerte.

cionar alegrías o sufrimientos, es decir, sólo por tratarse de ella? Parece que Platón estaba muy lejos de ser desinteresado; si así no hubiese sido, no habría recurrido a las amenazas. Habría simplemente proclamado este precepto: ama a la razón de todo corazón y con toda el alma sin preocuparte de saber si esto te hará feliz o desdichado. La razón exige que se la ame sin presentar ninguna justificación en apoyo de su exigencia, pues ella misma es la fuente de todas las justificaciones. Pero Platón no fué "tan lejos". Tampoco Sócrates parece haberse aventurado hasta ese terreno. En aquel mismo *Fedón* en que se declara que el mayor de los males es despreciar la razón, se nos dice que Sócrates se apartó de su maestro Anaxágoras cuando comprendió que "la Inteligencia" de Anaxágoras, que tanto le había seducido durante su juventud, no le aseguraba "lo mejor". "Lo mejor" precede a todas las cosas; "lo mejor" debe reinar en el mundo. Mas en este caso hay que informarse antes de decidirse a amar la razón. Hay que preguntar: ¿asegura efectivamente lo mejor al hombre? Por lo tanto, no se puede saber de antemano si hay que amarla u odiarla. Si nos proporciona "lo mejor", la amaremos; si no nos lo proporciona, no la amaremos. Y en el caso de que nos ofreciera algo malo, muy malo, maldeciríamos de ella y la odiaríamos. Y entonces comenzaríamos a amar a su perpetuo enemigo — la Paradoja, lo Absurdo. Sin embargo, ni Sócrates ni Platón plantearon este problema de un modo tan categórico. Aunque "la Inteligencia" de Anaxágoras no les satisfizo, no por ello dejaron de glorificar la razón; dejaron sólo de admirar a Anaxágoras. Ningún poder podía separarlos de la razón.

Y, no obstante, la razón les ofrecía a veces verdades que no se parecían en nada a "lo mejor", que encubrían, por el contrario, muchas cosas malas, muy malas. Recordemos,

por ejemplo, esta confesión de Platón (*Tim.* 48*a*): que "nuestro mundo es el producto de una mezcla de la razón con la necesidad". O esta frase en la cual la misma afirmación se halla presentada bajo otra forma: "Hay que distinguir entre dos especies de causalidad — la causalidad necesaria y la causalidad divina" (*Ib.* 68*e*). Recordemos también que la razón, con esa seguridad en su infalibilidad que le es propia, sugiere incesantemente a Platón que los propios dioses no pueden luchar contra la necesidad (*Prot.* 345*c*). Resulta, pues, que la realidad no confirma en modo alguno nuestras esperanzas en cuanto a los bienes de que la razón dispone. La razón dirige en parte el mundo; también sostiene, en una cierta medida, a los dioses. Pero frente a la Necesidad, la razón y los dioses que ella glorifica se manifiestan impotentes y, lo que es más, impotentes *para siempre*. La razón lo sabe muy bien, y no permite que nadie dude de su saber. Por eso rechaza definitivamente y sin más apelación, como una locura, cualquier tentativa para iniciar una lucha contra la Necesidad.

Y, sin embargo, ¿no puede esta Necesidad, ante la cual tanto los dioses como los hombres resultan impotentes, ofrecernos males innumerables? Evidentemente, la razón lo sabe. Ella misma es quien lo susurra al oído de los hombres. Pero en este punto declina súbitamente toda responsabilidad; ni siquiera acepta discutir este problema. Y, a pesar de esto, persiste en exigir que se la ame; insiste en ello a despecho de que se puede llegar a ser tan desdichado amándola como detestándola, y acaso aun más desdichado... Así, pues, cuando es confrontada con los datos de la experiencia, la célebre afirmación de Platón se encuentra, en fin de cuentas, bastante mal fundada. Lo mismo que el Eros de Diotima (en el *Banquete*), la razón no es un dios, sino un demonio, nacido de la Riqueza y de la Pobreza.

Sócrates y Platón mantuvieron silencio sobre este punto. Inclusive hicieron cuanto pudieron para desviar al pensamiento curioso de toda investigación sobre los orígenes de la razón. Con el fin de librarse de la Necesidad, inventaron la catarsis. Pero, ¿qué es la catarsis? Platón nos lo explica: "La catarsis consiste en separar tanto como sea posible el alma del cuerpo... y, en la medida de lo posible, en permitir que, tanto aquí abajo como después, el alma viva sola, libre de las cadenas del cuerpo." He aquí todo lo que los hombres y los dioses, con su razón, son capaces de oponer a la Necesidad, que no conoce y no quiere conocer a la razón. Nadie es dueño de su cuerpo, así como nadie es dueño del mundo exterior. Por consiguiente, nada tenemos que ver con las cosas de aquí abajo: que el mundo viva como quiera o como le sea prescrito. En cuanto a nosotros, aprenderemos a prescindir del mundo y a prescribir del cuerpo que forma parte de él, y enseñaremos a hacer lo mismo a otros. Y anunciaremos este hallazgo como nuestro mayor triunfo, como una victoria sobre la invencible necesidad, ante la cual los dioses mismos se inclinan — o, mejor dicho, que los mismos dioses no logran vencer si no es por medio de esa artería inventada por la razón. Epicteto, ese estoico platonizante cuya probidad intelectual es por lo común calificada de ingenuidad, nos lo confiesa francamente. Según él, Zeus dijo a Crisipo: "...si hubiera sido posible, te habría dado un pleno poder sobre tu cuerpo y sobre todos los objetos exteriores. Pero no quiero disimularte que solamente te presto todo esto. Y como no puedo dártelo en plena propiedad, te concedo una parte de lo que [a los dioses] nos pertenece — el don de decidir hacer o no hacer, de querer o de no querer; en una palabra, el don de utilizar las representaciones" (*Diat.* I, 1).

Un espíritu moderno llega difícilmente a imaginarse que

Zeus haya honrado a Crisipo con una entrevista. Pero, en verdad, no había ninguna necesidad de Zeus. Él mismo había tenido que beber en una fuente misteriosa la verdad que anunció a Crisipo: que era "imposible" dar al hombre, en plena propiedad, las cosas exteriores. Se tiene más bien la impresión de que no fué Zeus quien informó a Crisipo, sino, por el contrario, que fué Crisipo quien informó a Zeus. Crisipo sabía lo que le era posible e imposible y no tenía ninguna necesidad de importunar a los dioses. Si Zeus le hubiese realmente concedido una entrevista, y si hubiese intentado oponer a los razonamientos de Crisipo sobre lo posible y lo imposible sus propias ideas, Crisipo no le habría, sin duda, entendido, y si le hubiese entendido se habría negado a creerle: ¿se hallan, efectivamente los dioses por encima de la verdad? ¿No son todos los seres pensentes iguales ante ella? Los hombres, los demonios, los dioses, los ángeles, todos poseen los mismos derechos o, mejor dicho, están privados de todo derecho frente a la verdad, que se halla enteramente sometida a la razón. Cuando Sócrates y Platón aprendieron que el mundo estaba dirigido no sólo por los dioses, sino, además, por la Necesidad, y que nadie tenía poder sobre ésta, adquirieron una verdad tan válida para los mortales como para los inmortales. Zeus es muy poderoso; nadie puede negarlo. Pero no es todopoderoso. Y como no es menos razonable que Crisipo o aun que el maestro de Crisipo, Sócrates, le es imposible no inclinarse ante la verdad y convertirse en un despreciador de la razón. A lo sumo, puede otorgar al hombre la facultad de adaptarse a las condiciones de la existencia. En otras palabras: puesto que todas las cosas exteriores, y entre ellas el cuerpo, sólo pueden ser prestadas al hombre; puesto que es imposible modificar esta situación, ¡que así sea! Y, sin embargo, si se hubiese podido

arreglar esto de modo distinto, no habría estado mal, no habría estado del todo mal... El hombre ha recibido un don "divino" — la libertad de querer o de no querer. Puede perfectamente no querer poseer su cuerpo y todas las cosas exteriores en plena propiedad; puede querer disponer de ellas como si fuesen un objeto prestado. En este caso todo cambiará bruscamente inclinándose hacia lo mejor, y la razón podrá pretender muy justamente que quienes la aman y obedecen son así dichosos y que no hay una mayor desdicha que despreciarla. Aquí reside justamente la catarsis de Platón y de Aristóteles. También encuentra su expresión en la célebre teoría de los estoicos según la cual las "cosas" no tienen ningún valor por sí mismas, de modo que reside en nuestro poder la posibilidad de determinar de acuerdo con nuestra voluntad lo que posee valor y lo que no lo posee. En esta concepción se basa la ética autónoma. La ética se da sus propias leyes. Tiene la facultad de declarar que cualquier cosa (evidentemente, lo que ella misma aprueba) es preciosa, importante, significativa, o vil, sin importancia, nula. Nadie, ni siquiera los dioses, puede luchar contra la ética autónoma. Todos deben obedecerla, todos deben inclinarse ante ella. El "tú debes" ético ha nacido en el mismo instante en que la Necesidad declaró a los hombres y a los dioses: "no puedes". La ética ha sido engendrada por los mismos seres que han engendrado la Necesidad: por la Riqueza y la Pobreza. Cuanto existe, incluyendo los dioses, ha sido engendrado por la Riqueza y la Pobreza. De modo que, propiamente hablando, los dioses no existen y no han existido jamás: solamente hay demonios. Es lo que nos enseña la razón; es lo que nos descubre la visión intelectual, la especulación. Y, ¿puede la razón descubrirnos otra cosa si ella misma ha nacido de la Riqueza y de la Pobreza?

II

LA ASTILLA EN LA CARNE

En lo que a mí toca, desde muy joven me ha sido clavada una astilla en la carne. Si no hubiera sido por esto, hace tiempo que viviría la vida de todo el mundo.

KIERKEGAARD.

Kierkegaard sustituyó a Hegel y al Symposium griego por las desesperadas palabras de Job. Pero una observación importante se opone de inmediato: Kierkegaard comenzó efectivamente a detestar a Hegel y, tras largas y penosas luchas interiores, llegó inclusive a despreciarlo. Pero jamás logró apartarse resueltamente del Symposium griego y de quien era su alma, es decir, de Sócrates. No lo consiguió ni en la época en que, puestas en extrema tensión todas sus fuerzas espirituales, escribía las obras antes citadas: *Temor y Temblor, La Repetición, El concepto de la angustia.* Ni siquiera atacaba a Spinoza; por lo que parece (acaso bajo la influencia de Schleiermacher) tenía por él un respeto inmenso que rozaba la veneración. Se diría que cree necesario guardar a Spinoza, lo mismo que a Sócrates, en reserva para el caso en que Abraham y Job y el libro en que ha leído su historia no justifiquen las esperanzas que en ellos ha depositado. ¿Podía ocurrir de otro modo? ¿Le es posible al hombre moderno renunciar a Só-

crates y buscar la verdad en Abraham y en Job? Por lo común, esta cuestión ni siquiera suele ser planteada. Se prefiere preguntar: ¿cómo "conciliar" las verdades de Sócrates y del Symposium griego con las de Abraham y de Job? Filón de Alejandría planteó este problema mucho antes de que la Biblia hubiese penetrado en los pueblos europeos. Y lo resolvió en el sentido de que no sólo la Biblia no se halla en contradicción con la filosofía griega, sino que inclusive los griegos han sacado todo lo que enseñaban de la Escritura. Platón y Aristóteles no eran sino discípulos de Abraham, de Job, de los salmistas y de los profetas (los apóstoles no existían aún en esa época).

Filón no era un gran filósofo ni, en general, un espíritu muy eminente. Era un judío instruído, cultivado, creyente y piadosamente fiel a la fe de sus abuelos. Pero la historia sabe, si es menester, servirse de los hombres medios, inclusive de los hombres mediocres, para realizar sus más grandiosos planes. Las ideas de Filón sobre las relaciones entre la Biblia y la sabiduría griega fueron llamadas a desempeñar un importantísimo papel en la historia. Desde Filón nadie se ha atrevido a aceptar la Biblia tal cual en realidad es: todos han querido ver en ella una forma de expresión original de la sabiduría griega. En la *Filosofía de la Religión*, de Hegel, leemos lo siguiente: "En la filosofía, la religión es justificada por la conciencia pensante. El pensamiento es un juez absoluto ante el cual debe justificarse y explicarse el contenido [de la religión]." Exactamente del mismo modo opinaba ya Filón dos mil años antes de Hegel. No "conciliaba" la Escritura con el pensamiento griego, sino que la justificaba ante este pensamiento. Y, bien entendido, no podía hacer esto sin antes proceder a "explicar" la Biblia de suerte que pudiera obtener las justificaciones y explicaciones que buscaba. Al describir en su *Lógica* la

esencia del pensamiento, el propio Hegel nos dice: "Cuando yo pienso, renuncio a todas mis particularidades subjetivas; me sumerjo en el objeto, y pienso mal si agrego a él cualquier cosa de mí mismo."

Cuando Filón explicaba la Biblia bajo la inspección de los filósofos griegos, también él se esforzaba en obligar a los autores de las historias bíblicas, y aun a Aquel en nombre de quien tales historias eran contadas, a renunciar a todas sus particularidades subjetivas. Miradas así las cosas, Filón había alcanzado ya el nivel de Hegel. Filón había sido educado por la filosofía griega, y estaba profundamente convencido de que, tanto como los dioses paganos, el Dios de la Escritura está sometido a la verdad, la cual solamente se revela al ser pensante cuando éste reniega enteramente de sí mismo y se absorbe en el objeto. Ya nadie podía ni debía pensar de modo distinto después de Sócrates. La misión que la historia había encargado a Filón consistía en mostrar a la humanidad que la Biblia no contradecía, no tenía ningún derecho a contradecir nuestro pensamiento natural. Ni en sus cartas ni en sus libros cita Kierkegaard a Filón. Pero hay motivos para pensar que si le hubiera acontecido pensar en Filón lo habría llamado una anticipación de Judas. Aquí había sido cometida ya una primera traición, tan penetrante como la de Judas. Todo estaba en ella, hasta el beso en los labios. Filón elevaba la Escritura Santa hasta las nubes, mas para entregarla a la filosofía griega, es decir, al pensamiento natural, a la especulación, a la visión intelectual.

Kierkegaard no habla de Filón. Dirige sus fuegos contra Hegel, precisamente porque Hegel era (para los tiempos modernos) el heraldo del pensamiento "objetivo", de este pensamiento que, al abominar de lo que constituye la particularidad "subjetiva" de un ser viviente, no ve ni busca

la verdad más que en el "objeto". Pero perdona a Sócrates, lo halaga como si, lo repito, quisiera inconscientemente asegurarse para el caso en que Abraham y Job no hubiesen podido ayudarle. Inclusive cuando dirige su amenazador *O lo Uno o lo Otro* a los laicos cómodamente instalados en la existencia y a los pastores casados (sobre todo a ellos), oculta a Sócrates en algún secreto pliegue, por él mismo ignorado, de su alma. Invoca lo absurdo, la Paradoja, pero no quiere soltar a Sócrates.

Y esto parecerá acaso menos "inadmisible" si recordamos lo que le había impulsado a dirigirse a Abraham y a Job. Con frecuencia repite en su *Diario* que jamás llamará por su nombre lo que le sucedió y que prohibe a todo el mundo intentar descubrirlo. Pero no puede evitar hablar de ello en sus obras; inclusive sólo habla de esto. Cierto que no habla en su propio nombre, sino en nombre de toda clase de personas imaginarias; sin embargo, habla. Al final de *La Repetición* [1] declara que lo que en otro no hubiese tenido sino consecuencias insignificantes, ha alcanzado para él las proporciones de un acontecimiento de importancia mundial. En las *Etapas en el camino de la vida*, escribe: "Mi sufrimiento es fastidioso; yo mismo lo sé." En la página siguiente repite: "no sólo sufre abominablemente, sino que su sufrimiento es fastidioso. Si no hubiese sido tan fastidioso, acaso alguien habría participado de él." Y luego: "Sufre de un modo abominable por fruslerías." [2] Pero, ¿cuál era este sufrimiento fastidioso? Kierkegaard nos da una respuesta precisa a esta cuestión: "siente que no es capaz de ser lo que todos pueden ser — un esposo". Y sigue confesando en el mismo libro: "Los nueve meses que he pasado en el seno de mi madre han bastado para hacer de mí un anciano." [3]

[1] III, 207.
[2] IV, 314, 315 y 269.
[3] IV, 237.

En todas sus obras y en sus *Diarios* ha divulgado esta clase de confesiones; podría citarlas indefinidamente. Me limitaré a reproducir un pasaje de su *Diario* del año 1848; contriariamente a su resolución, designa con un término "concreto" lo que le sucedió: "Soy, en el sentido más profundo de esta palabra, un ser desdichado. Un ser siempre sometido, desde su primera juventud, a un sufrimiento que roza los límites de la locura y que debe de proceder de una cierta desavenencia entre mi alma y mi cuerpo... He hablado de ello a mi médico y le he preguntado si pensaba que esta anomalía podía ser curada de modo que yo pueda realizar lo común. Emitió sus dudas. Entonces le he preguntado si no creía que el espíritu podía, mediante la voluntad, cambiar o mejorar algo en esta radical desavenencia. También aquí pareció dudar. Ni siquiera me aconsejó emplear toda la fuerza de mi voluntad, la cual puede —como él sabía muy bien— hacerlo todo pedazos. Desde este momento mi elección estaba hecha. He aceptado esta triste anomalía y estos sufrimientos (que habrían empujado al suicidio a la mayor parte de los hombres capaces de concebir toda la tortura de esta miseria) como una astilla metida en mi carne, como mi límite, como mi cruz, como el inmenso precio de rescate al cual Dios me ha vendido una fuerza espiritual que no tiene apenas igual entre mis contemporáneos." Y todavía más: "En lo que a mí toca, desde muy joven me ha sido clavada una astilla en la carne. Si no hubiera sido por esto, hace tiempo que viviría la vida de todo el mundo." [1]

Uno de los más notables discursos de Kierkegaard, por la fuerza y por la profundidad del pensamiento, se titula *La astilla en la carne*. Sólo se puede entenderlo completamente a la luz de las declaraciones que acabo de citar.

[1] *Diario* I, 276, 277 y 405.

Y son también ellas las que permiten comprender esta afirmación de Kierkegaard: que el pecado es el síncope de la libertad, y que lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe. He aquí cómo Kierkegaard describe, en *La Repetición*, el síncope de la libertad: "...no podré abrazar fuertemente a la muchacha como se abraza a un ser real; sólo podré tocarla a tientas, aproximarme a ella como nos aproximamos a una sombra".[1] No es sólo Regina Olsen: es el mundo entero el que se ha trasformado para Kierkegaard en una sombra, en un fantasma. Y, como lo repite varias veces en sus libros y en su *Diario*, no le ha sido dado realizar el "movimiento de la fe", que habría devuelto su realidad a Regina Olsen y al mundo. ¿Ha sido dado esto a los demás hombres? Kierkegaard no se lo pregunta.

Se podría decir que la mayor parte de *La Repetición* y el capítulo de *Etapas en el camino de la vida* titulado *Culpable - Inocente* son de un tono muy diferente. La historia de un amor no realizado ha sido contada allí de un modo que no es ni "simple" ni "fastidioso". Y, evidentemente, Kierkegaard tiene razón. Si solamente hubiese contado lo que realmente le había sucedido, nadie habría "participado" de su desdicha; nadie se habría interesado por ella. Por eso las declaraciones del género de las antes citadas sólo se encuentran muy desperdigadas en su obra. El tema general de la narración puede, al parecer, resumirse del modo siguiente: el héroe ha tenido que abandonar a su prometida, pues ella no era para él "la bienamada de un hombre, sino la musa de un poeta". Esto es, evidentemente, mucho menos fastidioso y mucho menos ridículo. Pero Kierkegaard prefiere que su prometida y todos los hombres lo consideren como un pervertido y un libertino antes que permitirles adivinar su secreto. Y, sin embargo, experimen-

[1] III, 184.

taba la necesidad irresistible de dejar en sus escritos las huellas de sus verdaderos sentimientos: "Espero una tempestad y la repetición. ¡Ah si la tempestad pudiese llegar!... Pero, ¿qué traerá esta tempestad? Ella debe hacerme apto para ser un esposo." (III, 194.)

Lo que fué a buscar en Job y Abraham es lo que fué a buscar en la Biblia. Se dedicó a odiar a Hegel y a toda la filosofía especulativa, porque en estos sistemas filosóficos no había lugar para su problema. Cuando decía que ocultaba a todos su vergüenza y su desdicha por no poder comprender al gran hombre, es decir, a Hegel, esto no significaba en modo alguno que no pudiese desenmarañar la abstracta complejidad de las construcciones filosóficas hegelianas. Kiergegaard no temía estas dificultades; desde su juventud aprendió a leer las obras de los filósofos, estudió en su original a Platón y a Aristóteles, y se orientaba fácilmente en las argumentaciones más complicadas y más refinadas. "No comprendía" quería decir: "demasiado comprendía". Demasiado comprendía que la filosofía hegeliana reducía en principio su problema a un cero. Esta filosofía puede "explicar" el caso de Kierkegaard como "explica" el caso de Sócrates, la guerra de los treinta años o cualquier otro acontecimiento histórico, grande o pequeño. Y al punto exige que el hombre se manifieste satisfecho con sus explicaciones y deje de seguir preguntando. Ahora bien, era precisamente esta exigencia lo que Kierkegaard no comprendía en Hegel (es decir, en la filosofía especulativa). No la comprendía, pues suponía que hubiese debido, en fin de cuentas, someterse a ella. Pensaba que, en su lugar, Hegel se habría sentido completamente satisfecho con las explicaciones que podía proporcionarle la filosofía especulativa, pero que su alma, la de Kierkegaard, era tan mezquina y tan pobre que no se sentía capaz de alcanzar las alturas

sobre las que se cernía el pensamiento hegeliano. He aquí por qué consideraba como una vergüenza y una desdicha su incapacidad de comprender a Hegel.

Habría podido recordar al "menospreciador de la razón" de que Platón habla y decirse a sí mismo que las amenazas del divino filósofo se habían realizado en su caso: el que no queda satisfecho con la luz de las explicaciones racionales es justamente el que desprecia la razón, y el que desprecia la razón estará sometido a las peores desgracias. Pero Kierkegaard no habla casi nunca de Platón, como si procurara olvidar que fué Platón y no Hegel el primero que reveló a los hombres el sentido y el valor del pensamiento racional. Inclusive dejó tranquilo a Aristóteles: Aristóteles y Platón están demasiado cerca de Sócrates; ahora bien, hay que guardar en reserva a Sócrates. Kierkegaard ha debido, ciertamente, preguntarse más de una vez lo que habría hecho en su caso el más sabio de los hombres: Sócrates no habría podido buscar auxilio en Job y en Abraham. Y aun en el caso de que hubiese podido hacerlo, no lo habría hecho. Epicteto nos afirma sin titubear que las desdichas del mismo Edipo y las de Príamo no habrían podido coger desprevenido a Sócrates. No se habría abandonado ni a las quejas, ni a las lágrimas ni a las maldiciones, sino que habría dicho lo que manifestó a Critón en su prisión: "Querido Critón: si es la voluntad de los dioses, que así sea." La especulación de Hegel desemboca en lo mismo; todas sus "explicaciones" tenían el mismo sentido que las meditaciones de Epicteto sobre Sócrates y Edipo: todo lo que es real es racional. Ahora bien, está prohibido, y es imposible, discutir con la razón.

Debemos suponer —y lo que sigue confirmará tal suposición— que Kierkegaard no se habría precipitado con tal violencia y desprecio sobre Hegel si la realidad que éste

fué llamado a manifestar en su existencia hubiese sido la que le tocó en suerte a Sócrates; en otros términos, si Hegel hubiese vivido en la miseria, si hubiese sido perseguido y, en fin de cuentas, envenenado por haber permanecido fiel a su idea. En este caso, Kierkegaard no habría considerado su filosofía como una vano parloteo del cual se burlan los dioses del Olimpo, sino como una obra auténtica. Entonces la habría llamado existencial, y habría reconocido en Hegel a un "testigo" de la verdad. Pero Hegel proclamaba que la verdad era racional, es decir, que era tal como debía ser, que no tenía la menor necesidad de ser distinta de como era sólo por el hecho de haber logrado evitar felizmente los escollos contra los cuales se estrellan los demás hombres. ¿Qué vale semejante filosofía?

Después —poco antes de su muerte— Kierkegaard atacó furiosamente al obispo Münster. Lo mismo que Hegel, Münster podía sinceramente considerar como racional la realidad que el destino le había reservado o que él mismo se había creado. Había permanecido durante muchos años a la cabeza de la Iglesia danesa, pero esto no le había impedido casarse, ser rico, respetado por todos, venerado. Su cristianismo no entraba en discusión con la razón. Era "comprensible" y "deseable". Pero "todo lo que es real es racional..." significaba para Hegel que la realidad es comprensible y, como tal, aceptable en cuanto "lo mejor" de todo lo que es posible y aun imposible. Münster murió a muy avanzada edad, con la convicción de haber vivido su vida como corresponde a un cristiano creyente y piadoso. Su yerno, el profesor de filosofía Martensen (un hegeliano convencido), declaró sobre su tumba, en nombre de sus alumnos y de sus amigos, todos ellos piadosos cristianos y hombres ilustrados, que el difunto había sido "un testigo de la verdad". Mientras Münster vivió, Kierkegaard no lo

atacó nunca. El obispo había sido el confesor de su padre, cuya memoria Kierkegaard veneraba. Münster había llevado al pequeño Sören en sus brazos, y se le consideraba en la familia de Kierkegaard como la personificación de todas las virtudes. El propio Kierkegaard se había nutrido con las predicaciones de Münster; continuamente las escuchaba y releía. Mas poco a poco crecía en su corazón el disgusto contra el cristianismo plácido y satisfecho de Münster. Y he aquí que Münster había muerto tan apaciblemente como había vivido. No sólo no se había arrepentido y no había reconocido su falta ante Dios, sino que, no se sabe bien cómo, había logrado cautivar a todos los que le conocían y dejar tras él el recuerdo de un hombre que "testimoniaba la verdad". Kierkegaard fué incapaz ya de soportar esto, estalló de indignación: con toda la violencia que caracteriza sus escritos, protestó sobre la tumba, aún abierta, del obispo, contra el discurso de Martensen. Kierkegaard no iba a vivir mucho tiempo, y lo sabía. Y, sin embargo, a medio camino de la muerte se volvió con rabia contra un adversario definitivamente muerto. Mas, ¿habría podido obrar de otro modo?

El héroe de *La Repetición* se expresa del siguiente modo con respecto al golpe que ha recibido: "¿Cuál es esta fuerza que quiere privarme de mi honor y de mi orgullo, y aun esto de una manera tan estúpida? ¿Estoy, pues, fuera de la ley? (III, 184.) Y en las *Etapas en el camino de la vida*, como si quisiera precisar el sentido de esta cuestión, Kierkegaard escribe: "¿Qué es el honor?, pregunta Falstaff. ¿Puede sustituir una pierna? No. ¿Puede sustituir un brazo? No. *Ergo*, el honor no es más que una quimera, una palabra, una banderola abigarrada... Este *ergo* es falso. Cierto que el honor no puede proporcionar nada de todo esto, pero puede, cuando se le pierde, hacer todo lo contrario:

puede arrancar una pierna, cortar una mano, enviarnos a un destierro peor que el de Siberia. Si puede hacer todo esto, no es una simple quimera. Dirígete a un campo de batalla y contempla los muertos; dirígete a un hospital y mira los heridos: jamás encontrarás allí, ni entre los muertos ni entre los heridos, ningún hombre tan horrorosamente mutilado como el que ha sido ejecutado por el honor." (IV, 320.) Sin ningún género de dudas, Kierkegaard "testimonia la verdad", aunque en un sentido evidentemente muy distinto de aquel en que, según Martensen, Münster había testimoniado la verdad. En otros términos: Kierkegaard nos dice la verdad acerca de sí mismo. Fué privado de la protección de las leyes y cubierto, como con lepra, de deshonor. No en vano insertó en las mismas *Etapas en el camino de la vida* sus desconcertantes *Memorias de un leproso*. ¿Puede existir un idioma común con Martensen o con Münster? ¿No es evidente que el "Lo Uno o lo Otro" primordial se levanta ante él, terrorífico e implacable?

Hay que elegir: o el cristianismo dichoso y plácido de Hegel, de Münster, de Martensen, y las "leyes" que defienden su realidad, o las "leyes" nuevas (acaso ni siquiera se trate de leyes, sino de algo que en nada se parece a las leyes) que matarán a las antiguas, destronarán a los pretendidos testigos de la verdad y restablecerán en sus derechos al desacreditado Kierkegaard. Es verdad que "el honor" no tiene el poder de devolver un brazo o una pierna arrancadas. Mas, en cambio, le es dado no sólo arrancar las piernas y los brazos, sino también incendiar las almas humanas. ¿Dónde ha aprendido Kierkegaard esta verdad? Fuera del cristianismo, nos decía, no ha habido ningún hombre que pueda compararse con Sócrates. Pero en el mismo seno del cristianismo, ¿no sigue siendo Sócrates la única fuente de la verdad?



III

LA SUSPENSIÓN DE LA ÉTICA

Abraham atravesó la frontera de la ética... O la ética no es la realidad suprema, o Abraham está perdido.

KIERKEGAARD.

"Desde mi primera juventud –refiere Kierkegaard– he vivido en una contradicción perpetua. A los demás parecía excepcionalmente bien dotado, pero, en el fondo de mí mismo, estaba convencido de que no era bueno para nada." [1] ¿Quién tenía razón: los "demás", que consideraban a Kierkegaard como un ser excepcionalmente bien dotado, o él mismo, persuadido de que no era bueno para nada? ¿Puede plantearse un tal problema respecto a Kierkegaard? Dice: "No puedo comprenderme a mí mismo si no es en la religión, ante Dios. Pero entre los hombres y yo se levanta un muro de desavenencias. Ya no tengo con ellos un idioma común." [2] En efecto, ¿cómo conciliar las necesidades de Kierkegaard con lo que "los demás" buscan? "Los demás" lo consideraban como excepcionalmente bien dotado; él sabía que no era bueno para nada. Todos pensaban que sufría a causa de bagatelas, mas para él sus sufrimientos eran un acontecimiento de importancia histó-

[1] IV, 218.
[2] *Ib.*, 818.

rica, mundial. La convicción de que "los demás" no consentirían nunca en creer que sus "sufrimientos" pudiesen merecer la menor atención, le impidió confiar su secreto a nadie; aumentó sus sufrimientos hasta los últimos límites, los hizo intolerables. ¿Dónde se halla el tribunal que habrá de juzgar en el litigio entre Kierkegaard y "los demás", entre Kierkegaard y lo "general"? ¿Existe ese tribunal? A primera vista ni siquiera se plantea el problema: es absolutamente evidente que, por penoso que le sea, el individuo debe estar de antemano dispuesto a someterse a lo general y a buscar en este acuerdo con lo general el sentido de su existencia. Luego —y es lo esencial—, ¿cuál es el peso específico ante la verdad de palabras como "sufrimiento", "tortura", "angustia", inclusive si son pronunciadas por Kierkegaard, o Job, o Abraham? Job dice: si se colocaran mis sufrimientos y mi dolor sobre el platillo de una balanza pesarían más que la arena del mar. El propio Kierkegaard no se atreve a reproducir estas palabras. ¿Qué habría dicho Sócrates si las hubiese oído? ¿Puede un hombre que piensa hablar de este modo? Y, sin embargo, Kierkegaard ha abandonado al célebre filósofo Hegel y se ha dirigido hacia el "pensador privado" Job sólo porque este último se atrevía a hablar de este modo. También Job, para emplear el lenguaje de Kierkegaard, "había caído de lo general"; tampoco él poseía un idioma común con los demás hombres. Los horrores que Job soportó le volvieron loco; ahora bien, "la cobardía humana no puede soportar oír lo que tienen que decirle la locura y la muerte".[1] Kierkegaard repite de continuo que la mayor parte de los hombres ni siquiera sospechan los horrores que la vida oculta. Pero, ¿tienen razón Kierkegaard o Job? La locura y la muerte son "simplemente" el fin de todo; ¿no es esta verdad indiscutible,

[1] III, 185.

evidente? Tan indiscutible y evidente como que los sufrimientos y los dolores de Job, y aun de la humanidad entera, no pueden pesar en ninguna balanza más que la arena del mar. De modo que "los demás", es decir, los que no conocen y no quieren conocer los horrores de la vida, se hallan en mejor situación para descubrir la verdad que quienes han vivido tales horrores...

Estamos aquí ante el problema fundamental de Kierkegaard: ¿Hacía qué lado se inclina la verdad? ¿Hacia el lado de los "demás" y de su "cobardía", o hacia el lado de quienes han osado mirar caar a cara la locura y la muerte? Sólo por esto Kierkegaard ha abandonado a Hegel y se ha dirigido hacia Job. Y este es el momento que marca el límite entre la filosofía existencial y la filosofía especulativa. Abandonar a Hegel significa renegar de la razón y echarse directamente en brazos de lo Absurdo. Pero, tal como lo vamos a ver, el camino que conduce a lo Absurdo está obstruído por la "ética": por consiguiente, no sólo hay que suspender la razón, sino también la ética. Kierkegaard dice en su *Diario* que quien quiera comprender la filosofía existencial debe comprender lo que quieren decir las palabras "suspensión de la ética". Mientras la ética obstruya el camino, será imposible llegar a lo Absurdo. Digámoslo de inmediato: si es cierto que no se puede llegar a lo Absurdo sin antes haber rechazado la ética, esto no quiere decir aún que "la ética" constituya el único obstáculo que debe vencer la filosofía existencial. Falta aún lo más difícil. Sabemos ya que la ética ha nacido al mismo tiempo que la razón, y que la Necesidad es la hermana del deber. Cuando, obligado por la Necesidad, Zeus redujo los derechos de los hombres sobre sus cuerpos y sobre el mundo, decidió darles en compensación algo "mejor", "una parte de lo que pertenece a los dioses". Este algo "mejor" era "lo ético": los

dioses y los hombres sólo disponen de un medio para escapar de la Necesidad — el deber. Suspendida la ética; rechazado el don de los dioses paganos, el hombre se halló cara a cara ante la necesidad. Y entonces ya no tiene elección: tiene que empeñarse con ella en una lucha suprema y desesperada, en una lucha a la cual los mismos dioses han renunciado y cuyo resultado nadie puede prever. O, más exactamente: en la medida en que queramos prever, estamos obligados a admitir que no puede haber dos opiniones sobre este punto: ni los dioses luchan contra la Necesidad. Los más grandes sabios han retrocedido ante ella: no sólo Platón y Aristóteles, sino también Sócrates confesaba que la lucha era imposible. Y como la lucha por lo imposible carece de sentido, hay que renunciar a ella. El que hasta ahora no veía dónde se halla el punto de contacto entre lo racional y lo ético, ahora lo verá claramente. Desde el instante en que la razón divisa la Necesidad y proclama su "imposible", la ética surge de inmediato y formula su "tú debes".

En los discursos que dirigen al anciano que yace, agotado por sus sufrimientos, sobre un montón de estiércol, los amigos de Job parecen tan instruídos como los filósofos griegos. Si se quisiera resumir sus largos discursos, todo se reduciría a lo que decía de ordinario Sócrates o, si creemos a Epicteto, a lo que Zeus dijo a Crisipo: puesto que es imposible vencer, hombres y dioses deberán aceptar. Por el contrario, si se quiere resumir en unas palabras la respuesta de Job a sus amigos, se descubrirá que no existe fuerza en el mundo capaz de obligarlo a "aceptar" lo que le sucedió como cosa que debía suceder, como algo definitivo. En otros términos aquí se pone en cuestión no sólo el "derecho", sino también el "poder" de la Necesidad. ¿Es exacto, es verdadero que la Necesidad ha recibido el poder de disponer

de la suerte de los hombres y del mundo? ¿Es esto una "verdad evidente" o una sugestión diabólica? ¿Cómo ha ocurrido, cómo ha podido suceder que el hombre haya aceptado este poder y se haya sometido a él? Hay más aun: ¿cómo ha podido ocurrir que "la ética", que constituye para los hombres lo más importante, lo más indispensable, lo más precioso de la vida, haya aceptado, con su "tú debes", la defensa de la Necesidad estúpida, repugnante, sorda y ciega? ¿Cómo puede vivir el hombre en el mundo mientras en él reine la Necesidad? ¿Por qué no es presa de desesperación al ver que la Necesidad no se satisface con los medios de coacción externa de que dispone, sino que ha logrado, además, seducir la misma "conciencia" del hombre y ha sabido obligarla a cantar himnos en honor de sus malandanzas?

Es esto lo que ha empujado a Kierkegaard a huir de Hegel y de la filosofía especulativa para refugiarse en el "pensador privado" Job. Job ha demostrado "la amplitud de su concepción del mundo por medio de la inquebrantable firmeza que opuso a todas las añagazas de la ética" [1], escribe Kierkegaard. Pueden sus amigos "ladrar" contra él cuanto les venga en gana: aunque los hombres más sabios se unan a ellos para convencerle de que "la ética" tiene razón al exigirle una sumisión alegre a la suerte que le ha tocado, el "tú debes" de la ética no es para Job más que un sonido hueco, y las "consolaciones metafísicas" que sus amigos le arrojan a manos llenas no son sino vanas habladurías. No se trata de que sus amigos no sean bastante sabios e instruídos; se han asimilado toda la sabiduría humana y hubiesen podido desempeñar un buen papel en cualquier Symposium griego. Si Filón hubiese citado sus discursos, habría podido demostrar sin dificultad que los

[1] III, 192.

grandes helenos habían bebido su sabiduría en la Biblia; no en los profetas o los salmistas, sino en los discursos de los amigos de Job: la ética (el deber) encubre la Necesidad; cuando el hombre no puede, no tiene tampoco el derecho de querer. En efecto, si la razón es omnisciente y capaz de definir con seguridad dónde termina lo posible y dónde acaba lo imposible, en tal caso la ética que la encubre y se apoya en ella queda establecida *in saecula saeculorum*, y la sabiduría de los amigos de Job y la sabiduría griega son sagradas. ¡Sí! Pero entonces se plantea el problema: ¿qué es la Necesidad? ¿Y por qué se mantiene en el poder? ¿Por qué los hombres y los dioses, que permanecen como hechizados, no osan o no pueden negarle obediencia? Y una vez más repetiré aquí el problema planteado más arriba: ¿cómo es posible que la ética, inventada por el mejor de los hombres, defienda y bendiga tal poder?

No es Job, son los amigos de Job los que tienen razón ante el tribunal de la ética. Un hombre razonable no podrá, ciertamente, esperar y exigir que las leyes del universo se modifiquen por él. Ahora bien, así precisamente obra Job. No quiere "prever", no quiere "saber" nada: exige. No tiene para todas las amonestaciones de sus amigos más que una sola respuesta: sois unos fastidiosos consoladores. Kierkegaard hace coro con él. Le sacrifica a Hegel, suspende la ética, renuncia a la razón y a todas las grandes conquistas que gracias a la razón haya podido realizar la Humanidad a lo largo de su milenaria historia. Frente a todo lo que hasta entonces le habían enseñado sus maestros responde, como en una especie de sueño, no por medio de palabras, sino por medio de sonidos casi incomprensibles para nuestra inteligencia. Para decirlo más exactamente: no responde, aúlla. "¿Cuál es este poder que me ha arrebatado mi honor y mi orgullo, y esto de una manera

tan estúpida?" Aúlla, como si sus aullidos poseyeran alguna fuerza, como si esperara que hicieran desplomarse los muros al modo de las trompetas de Jericó.

Pero, ¿quién es el "absurdo"? ¿Es el poder que ha arrebatado a Job (más exactamente, a Kierkegaard) el honor y el orgullo, o es el mismo Kierkegaard al creer que sus gritos harán desplomarse los muros? Sucedió, cierto es, algo inaudito, algo imposible, algo inconcebible tanto para él como para los demás: él, un hombre como todo el mundo, se encontró de súbito puesto fuera de la ley. De repente, sin razón aparente, fué vivamente proyectado fuera de los límites de la realidad: todo lo que tocaba se transformaba en sombra, así como todo lo que tocaba el Midas de la mitología griega se transformaba en oro. ¿Por qué? ¿Qué había hecho? Los amigos de Job, lo mismo que los amigos de Kierkegaard, encontraban fácilmente razones suficientes, inclusive más que suficientes, para que esto sucediera. El hecho de que Job y Kierkegaard no sean sino eslabones ínfimos de la infinita cadena de los fenómenos perpetuamente cambiantes del universo, este hecho constituye ya una explicación perfectamente suficiente para una conciencia "normal". Cuando comenzaron a llegarle las primeras malas noticias, el propio Job respondió con dignidad y calma, como corresponde a un hombre prudente, en pleno acuerdo con las exigencias de la ética (exactamente igual a como, según Epicteto, habría hablado Sócrates si se hubiese encontrado en la situación de Príamo): "El Señor me lo dió; el Señor me lo ha quitado." Pero a medida que las desdichas se acumulaban sobre su cabeza, cedía su paciencia. Todos sus conocimientos sobre lo ineluctable y lo inevitable, lo mismo que su moral, que le sugería soportar alegremente el destino que le hubiese tocado en suerte, se le hacían cada vez más sospechosos.

Kierkegaard escribe: "La grandeza de Job no se manifiesta cuando dijo: 'El Señor me lo dió; el Señor me lo ha quitado: ¡loado sea el Señor!' Esto lo dijo sólo al comienzo y ya no volvió a repetirlo. La significación de Job reside en el hecho de que su lucha le ha conducido hasta las regiones de la fe." Y acto seguido añade: "La grandeza de Job se basa en el hecho de que no consintió en reducir y ahogar por una falsa satisfacción la pasión de la libertad." [1] Todo esto es bien justo. Pero no es lo esencial. Lo esencial, tanto para Job como para Kierkegaard, se halla en otra parte, en todo caso, no en la grandeza de Job. Pero, ¿es que Job tiene necesidad de alabanzas y de títulos? ¿Es que, en general, espera la aprobación de nadie o de nada? ¿Hay que recordar esto a Kierkegaard, a ese Kierkegaard que se dirigió hacia Job porque Job había "suspendido" la ética? No se trata de saber si Job era o no grande, si era o no digno: hace mucho tiempo ya que estas cuestiones han sido superadas. Se trata de saber si se pueden atacar las leyes eternas de la naturaleza por medio de gritos, de quejas y de maldiciones, es decir, según nosotros, con las manos vacías. Job no lo sabía acaso, pero Kierkegaard sabía que esta cuestión había sido zanjada de una vez para siempre por la filosofía moderna: "*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.*" [2] Esta afirmación de Spinoza es indiscutible. Si la filosofía existencial de un "pensador privado", de Job, quiere trastocar esta afirmación y cree poder obtener la verdad, no mediante el *intelligere*, sino por medio de alaridos y de maldiciones, parece cuando menos poco apropiado transferir la cuestión al plano de una apreciación subjetiva de la personalidad de Job. Sin embargo, no por azar Kierke-

[1] III, 191, 189.
[2] "No reír, no llorar, no odiar, sino comprender."

gaard ha hablado dos veces de la grandeza de Job. Puede advertirse a este respecto que no se ha esforzado mucho en explicar por qué Job no era grande cuando decía: "El Señor me lo dió; el Señor me lo ha quitado", sino cuando pronuncio esas palabras insensatas, de que sus sufrimientos eran más pesados que la arena del mar. ¿Quién decide en este caso dónde está la magnitud y dónde la pequeñez? ¿Y si ocurriera lo contrario: que fué grande por aceptar serenamente todos sus males, y se hizo detestable, ínfimo, ridículo cuando perdió su serenidad?... ¿Quién debe zanjar esta cuestión? Hasta ahora dependía por entero de la competencia de la ética. Hasta disponemos de una fórmula hecha, forjada desde antiguo por los griegos. Ha sido traducida como sigue por Cicerón y por Séneca: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* [1]: grande es no aquel a quien el destino arrastra como se arrastra a un borracho a la comisaría, sino aquel que por sí mismo, "libremente", se dirige adonde el destino le conduce. Edipo gritó, lloró y maldijo. Pero, como nos lo ha explicado Epicteto, si Sócrates hubiera estado en el lugar de Edipo habría permanecido tan imperturbablemente sereno como lo estuvo al beber la cicuta. Si Sócrates y Job se presentasen ante el tribunal de la ética, no habría duda acerca del veredicto: Job sería condenado, y Kierkegaard lo sabe. Sabe que el único medio que tiene Job para obtener lo que quiere consiste en negarse a reconocer la competencia de la ética. Escribe: "Job fué bendecido; se le devolvió, duplicado, cuanto tenía. Y esto es lo que se llama la Repetición... Por lo tanto, la Repetición existe. Pero, ¿cuándo se produce? Difícil resulta explicarlo por medio de palabras humanas. ¿Cuándo se produjo para Job? Cuando todas las certidumbres, todas las probabilidades humanamente pen-

[1] "El destino conduce a quien consiente y arrastra a quien rehusa."

sables evidenciaron su imposibilidad." Y en el mismo lugar, al identificar su propia causa con la de Job, añade: "Espero una tormenta y la Repetición... ¿Qué debe traerme la tormenta? Debe hacerme capaz de ser un esposo." [1]

¿Hay en todo esto el menor vestigio de lo que llamamos "grandeza"? ¿Tiene la ética el menor interés de que sean devueltos a Job (y además, por partida doble) sus vacas, su oro e inclusive sus hijos? ¿O que se devuelva a Kierkegaard la posibilidad de ser esposo? Según el espíritu, los "bienes terrenales" son indiferentes. El propio Kierkegaard nos lo dice al final de *La Repetición.* Y nos explicará también que todo lo que es pasajero es inexistente para el hombre que ha comprendido exactamente sus relaciones con Dios. Pero esto lo sabían desde hacía mucho tiempo los sabios paganos que crearon la ética autónoma. ¿Por qué abandonar a Sócrates y molestar a Job si realmente el espíritu es indiferente a todo lo terrenal, si la misma esencia de "lo religioso" consiste en aprender a despreciar lo infinito? ¿Por qué atacar a Hegel? También Hegel enseñaba que todo lo finito pasa, que carece de significación por sí mismo y que solamente adquiere un cierto sentido dentro del proceso infinito. No había tampoco necesidad de preocuparse de la repetición y de anunciar solemnemente que "la repetición está destinada a desempeñar un papel importante en la filosofía nueva", y que "la filosofía nueva enseña que toda vida no es sino repetición".[2] Que sus vacas sean o no devueltas a Job, que Kierkegaard tenga o no posibilidad de ser un *esposo,* esto no puede interesar cuerdamente a nadie. Y no había necesidad de transformar tales fruslerías en sucesos mundiales. Job habría llorado, aullado; finalmente, se habría suicidado. Kier-

[1] III, 183, 194.
[2] *Ib.,* 119.

kegaard habría cesado, al fin, de llorar o maldecir. En efecto, no sólo los bienes terrenales que han perdido son perecederos, sino que los propios Kierkegaard y Job son tan perecederos como sus gritos, sus lágrimas y sus maldiciones. La eternidad lo absorbe todo, como el océano absorbe el agua de los ríos que en él desembocan sin que por ello su nivel ascienda. Y, en fin de cuentas, las alabanzas y las reprobaciones de la ética se disuelven también en la eternidad sin límites.

Pero, tal como ya lo hemos visto, ni Kierkegaard ni Job tenían ya necesidad de ella. Iban en busca de la repetición que les había rehusado categóricamente el pensamiento humano, el cual sabe perfectamente lo que es posible y lo que es imposible. En cambio, la ética no rehusa jamás a nadie sus alabanzas, a condición, claro está, de que el hombre se resigne, admita que lo real es racional y acepte, con serena alegría, digna de un ser espiritual, el destino que le ha sido reservado, por duro que sea. Kierkegaard lo sabía y, a pesar de ello, se dejó a veces tentar por esa perspectiva. Todo redundaría en mejor beneficio si Job llegara a vencer a la Necesidad y obtuviera la repetición. Pero, ¿qué ocurriría si sucumbiese en esa desigual lucha? Todo redundaría en mejor beneficio si la Escritura contuviese efectivamente una verdad ignorada por los filósofos antiguos. Pero, ¿qué se puede hacer si Filón tiene razón y si únicamente se puede aceptar de la Biblia aquello que no contradiga la sabiduría de Sócrates, de Platón y de Aristóteles? ¿Qué hacer si el maldito Hegel ha visto bien la cosa al exigir que la religión se presentase ante el tribunal de la razón?

Estos temores no han abandonado nunca completamente a Kierkegaard. Por eso hablaba tan sólo de la "suspensión de la ética", aun cuando tuviese conciencia de que había

que hacer algo más, que había llegado para él el momento del más irresistible *O lo Uno o lo Otro*. El propio Kierkegaard habla a veces de esto con una fuerza y una tensión extremas: "Por medio de su acto, leemos en *Temor y Temblor*, Abraham atravesó las fronteras de la ética. Su Τέλος (finalidad) se cernía a mayor altura, más allá de la ética; frente a su Τέλος suspendió la ética." Y luego: "Nos hallamos ante un paradoja: o el individuo como tal puede encontrarse en una relación absoluta con lo Absoluto, y en este caso lo ético no es la realidad suprema; o bien Abraham está perdido."[1] A pesar de esto se limita a suspender la ética. De este modo podrá, si esto es necesario, es decir, si Job resulta vencido por la Necesidad, reclamar nuevamente la protección de la ética, aunque en tal caso deba firmar la orden de ejecución de Abraham. Estas precauciones involuntarias de un pensador que, sin embargo, llega siempre hasta lo extremo, tienen un sentido profundo: la lucha que ha emprendido es demasiado arriesgada, y el hombre más valiente no puede impedir sentirse arredrado por ella.

Todo le ha sido retirado a Kierkegaard. Ha "caído de lo general" y se encuentra fuera de la ley. ¿Puede, además de esto, renunciar a la protección de la ética, que tiene el poder de declararnos *laudabilis* o *vituperabilis*? He aquí el motivo por el cual —luego hablaremos de esto— Kierkegaard introduce de continuo, a pesar de todo, en su concepción de lo "religioso" elementos éticos y, a medida que sus libros se suceden, les otorga cada vez mayor importancia. Recordemos que en *La Repetición* habla ya de la "grandeza de Job". En esta misma obra llama a la gente piadosa: "naturalezas aristocráticas"[2]. En el *Tra-*

[1] III, 56 y 107.
[2] III, 204.

tado de la Desesperación (La enfermedad mortal) sustituye inclusive con frecuencia el concepto de "lo religioso" por el concepto de lo "ético". Se diría que ha olvidado lo que afirmó acerca de lo religioso y de lo ético, esto es, que si la ética fuese la realidad suprema Abraham estaría perdido.

"¿Cuál era el indicio que le faltaba a Sócrates (es decir, al paganismo en su manifestación más elevada) en su definición del pecado? –pregunta Kierkegaard–. La voluntad, la obstinación. El intelectualismo griego era demasiado feliz, demasiado ingenuo, demasiado estético, irónico, espiritual y pecador para comprender que un hombre pudiese no hacer el bien a sabiendas o hacer a sabiendas (es decir, sabiendo lo que era mejor) lo que no debía. Los griegos proclamaron el imperativo categórico intelectual." [1] Esto parece exacto a primera vista: Sócrates enseñaba que nadie haría el mal si supiera lo que es el bien. Pero esto no tiene nada que ver con lo que Kierkegaard nos dice acerca del paganismo. Para confirmarlo basta recordar el discurso de Alcibíades en el *Symposium* de Platón. O también el *video meliora, proboque deteriora sequor*, de Ovidio, citado por casi todos los filósofos (entre ellos, Leibniz y Spinoza) junto a las palabras de San Pablo. Y como si no hubiese jamás leído el *Symposium* y no hubiese jamás oído hablar del verso de Ovidio (y, sin embargo, si no lo hubiera leído en Ovidio, lo habría vuelto a encontrar en Spinoza, que lo cita en diversas ocasiones), Kierkegaard prosigue: "¿Dónde está, pues, el error? Hay que buscarlo en el hecho de que no exista un pasaje dialéctico que vaya de la comprensión al acto. En este pasaje comienza el papel desempeñado por el cristianismo. Entonces se pone en evidencia que el pecado reside en la voluntad y así

[1] V, 84.

llegamos hasta el concepto de la obstinación." [1] No se puede dudar de que estas palabras abren una posibilidad de *restitutio in integrum* de esta "ética" que Sócrates ofreció a los hombres y que Abraham tuvo que "suspender" en un momento decisivo. Pero ya sabemos lo que encubre "lo ético" y de donde extrae su poder y su fuerza. Además, Kierkegaard no habla aquí ya en nombre propio o en nombre de la filosofía, sino en el del cristianismo. Ve el pecado en la obstinación humana, en la voluntad terca, que no consiente en someterse a las órdenes que emanan del poder supremo. Pero en tal caso Job sería el pecador por excelencia. Su pecado consistiría en que no querría detenerse en el tradicional "El Señor me lo dió; el Señor me lo ha quitado", y se atrevería a sublevarse contra las pruebas que le habían sido enviadas. Los amigos de Job decían la verdad: Job era un rebelde sacrílego e impío que oponía su voluntad a las eternas leyes del universo. Entonces no habría que pasar de Hegel a Job, sino de Job a Hegel; no de lo general a lo particular, sino de lo particular a lo general. En lo que toca a Sócrates, no tiene par, no sólo fuera del cristianismo, sino aun en el seno mismo del Cristianismo. En cuanto a Abraham, que se ha permitido atravesar las fronteras de la ética, es un criminal. Lo Absurdo, en el cual Kierkegaard ha ido a buscar protección, no ha podido defenderle: tras la ética, con su "tú debes", y contra el hombre exhausto, avanza, con su andar grave, la Necesidad.

[1] V, 84.

IV

EL GRAN ESCÁNDALO

La mayor provocación al escándalo consiste en exigir de un hombre que admita como algo posible para Dios aquello que para la humana razón se halla fuera de todos los límites de lo posible.

KIERKEGAARD.

Me he visto obligado a detenerme un poco en las contradicciones de Kierkegaard. Pero no lo hice, ciertamente, con el fin de demostrar la falta de lógica de su pensamiento. El hecho de que constantemente sustituya lo ético por lo "religioso" y la razón por lo Absurdo no tiene nada que ver con lo que se llama en lógica una Μετάβασις εἰς αλλο γένος. Cuando quiere, Kierkegaard sabe pensar de un modo rigurosamente lógico. Mas no en vano repite con tanta frecuencia y tanta pasión que las palabras de Jesús: "Dichoso el que no se escandalice de mí" se hallan en la misma base del cristianismo.[1] "La mayor provocación al escándalo consiste en exigir de un hombre que admita como algo posible para Dios aquello que para la humana razón se halla fuera de todos los límites de lo posible."[2] Cuando

[1] "Asumiendo la responsabilidad ante Dios, me atrevo a decir que las palabras: 'Dichoso el que no se escandalice de mí' forman parte de las más esenciales verdades que Jesús ha enunciado..." (VIII, 121).

[2] *Ib.*, 115.

el pensamiento de Kierkegaard retrocede, ello no obedece a una falta de lógica: se debe a que ha sucumbido a la provocación de que aquí habla. ¿Cómo admitir que sea posible para Dios lo que resulta evidentemente imposible según nuestra humana razón? Descartes lo admitía "en teoría". Pero, en cambio, construyó toda su filosofía sobre su *cogito ergo sum* (tomado de San Agustín, pues tampoco San Agustín pudo evitarlo). Esto quería decir que la verdad de la razón resulta tan obligatoria para nosotros como para un ser superior. En nuestros días, Husserl —que procede de Descartes— afirma también que lo verdadero no lo es solamente para nosotros, sino para todo ser pensante: para el diablo, para los ángeles, para Dios, y con esto tiende, por así decirlo, un puente entre el pensamiento helénico y el nuestro. Es poco probable que en toda la historia del pensamiento humano (aun después de que los pueblos europeos recibiesen la Biblia) se pueda descubrir a un solo filósofo que haya conseguido una completa victoria interior contra esta provocación al escándalo.

Con la impetuosidad que lo caracterizaba, Kierkegaard utilizaba todas sus fuerzas para alcanzar lo Absurdo. En su *Diario* escribe: "Sólo el horror que se aproxima a la desesperación permite desarrollar las mayores fuerzas del hombre." [1] Y, a pesar de esta tensión de todas sus fuerzas, no siempre lograba no escandalizarse. Con toda el alma se pone al lado de Job. Pero no consigue disipar los sortilegios de Hegel; no consigue "pensar" que lo posible no termina para Dios en aquel punto en que, según la razón humana, cesa toda posibilidad. Se ha dirigido a Job únicamente para asegurarse de si tenía el derecho y la fuerza de transformar su pequeña historia personal en un acontecimiento mundial. Por lo demás, si es menester decirlo todo,

[1] *Diario,* II, 204.

tampoco la historia de Job tenía ninguna importancia. ¡Cuántos hombres no pierden sus riquezas, sus hijos, y contraen enfermedades horrorosas, incurables! Kierkegaard dice que sus sufrimientos son "fastidiosos". Pero los sufrimientos de Job no son ni más interesantes ni más divertidos. Kierkegaard lo sabe, y siente temor por ello. Aquí hay que buscar la razón por la cual no ataca demasiado a lo ético y se limita a "suspenderlo" temporalmente. En caso de necesidad esto le permitirá acaso hacer uso de Hegel. Nada puede saberse de antemano; puede ocurrir que Hegel llegue a demostrar, apoyándose en la evidencia, que los males de Job y los de Kierkegaard no tienen la menor importancia dentro de la economía general del ser. Hegel ha "explicado" el destino de Sócrates: ¿por qué no admitir que el destino de Job o el de Kierkegaard puedan igualmente ser explicados y, en tanto que explicados, borrados del cuadro? Por terribles y abominables que sean los males terrestres, jamás dan al hombre una voz decisiva en el Consejo de las fuerzas eternas de la Naturaleza. Si Kierkegaard quiere hablar y ser escuchado le será preciso atraerse a lo ético de su lado y revestir sus pomposas vestiduras. Por el contrario, si se presenta desnudo y sin ningún adorno ante los hombres, tal como salió de las manos del Creador y tal como cada uno de nosotros (Kierkegaard está convencido de ello) deberá presentarse ante Él nuevamente, nadie le escuchará. Y si, a pesar de todo, se le escucha, será para burlarse de él.

Jamás abandonaba a Kierkegaard el miedo a la Necesidad y al juicio de los hombres. Sabía que su voz clamaba en el desierto, que estaba condenado a una soledad absoluta y a un abandono sin esperanza por circunstancias que no estaba en su mano cambiar. Continua e infatigablemente habla de esto en su *Diario* y en sus obras. Si

abandonó a Hegel fué porque nada más esperaba de este filósofo universalmente célebre, porque depositaba su única esperanza en Job, ese anciano abandonado por los hombres. Mas el miedo de que la verdad última y, por consiguiente, el poder de decidir en última instancia se hallasen, si no del lado de Hegel, por lo menos del de Sócrates, fué un miedo que acompañó a Kierkegaard durante toda su vida. Se puede formular esta idea del siguiente modo: no fué Kierkegaard quien suspendió "lo ético"; fué "lo ético" el que se apartó de él. Su alma ardía en deseos de unirse al "pensador privado" Job. Detestaba la filosofía especulativa de Hegel ("Hegel no es un pensador, sino un profesor", escribe en su *Diario*), pero no lograba desarraigar de su corazón el miedo a esas verdades eternas que habían descubierto los griegos. Y con ese miedo escondido —que él rechazaba, pero que se negaba a ser rechazado; que domaba, pero que se resistía a ser domado— se aproximó a los últimos enigmas del ser, del conocimiento, de la fe, del pecado, de la redención. No en vano una de sus obras más extraordinarias se titula *El concepto de la angustia*. Kierkegaard había descubierto en sí mismo y en los demás una angustia gratuita, absurda, la que, como luego veremos, se llama la angustia de la Nada. Podemos anticipar de inmediato lo que posteriormente diremos: mientras luchaba contra su angustia de la Nada, seguía, como antes, en poder de la Nada. Y agreguemos todavía: la angustia de la Nada, en el sentido que daba Kierkegaard a esta expresión, no constituye una personal y subjetiva carga suya. Pero a consecuencia de ciertas circunstancias que le eran particulares, esa angustia y la Nada de que procede se revelaron a Kierkegaard con una agudeza y un relieve sorprendentes. Puede haber ocurrido también que lo que no existe sino en estado potencial y

permanece, por lo tanto, invisible para los demás hombres, se actualizara en Kierkegaard, se convirtiera para él en una realidad cotidiana. Por eso afirma que el comienzo de la filosofía no es la admiración, sino la desesperación. Mientras el hombre se limite a admirarse, no rozará el enigma del ser. Sólo la desesperación podrá conducirle al umbral de lo que es realmente. Por lo tanto, si, como constantemente lo afirma, la filosofía busca el comienzo, las fuentes y las raíces de todo, deberá, quiera o no, pasar por la desesperación.

Pero –y he aquí la última cuestión planteada por Kierkegaard–, ¿puede la desesperación disipar la angustia de la Nada? Como ya hemos visto, aun después de haber abandonado a Hegel y de haberse dirigido hacia Job, Kierkegaard no puede renunciar al auxilio que le proporciona lo ético. Veremos que esto se repetirá bajo una forma más decisiva, aun más decisiva y evidente. Sin embargo, su lucha verdaderamente titánica contra la angustia y la Nada tiene un aspecto conmovedor; pone al descubierto ciertos aspectos del ser cuya existencia ni siquiera sospechaban los hombres. Cuando clama con Job: "¿Cuál es la fuerza que me ha arrebatado mi orgullo y mi honor?", lo ético huye de él. Lo ético no sabe contestar a esta pregunta. Ante la Nada experimenta esa misma angustia que paralizaba la voluntad de Kierkegaard. También se ve obligado a tener en cuenta a la Necesidad, esa terrible cabeza de Medusa que petrifica a quienes se vuelven para mirarla. No obstante, Kierkegaard poseía por lo menos de vez en cuando bastante coraje y fuerza para escapar del círculo mágico en que se encontraba encerrado y para buscar en la vida otro principio, un principio que no conocía la angustia, ni siquiera la angustia de la Nada. Y es esto lo que le condujo hasta la filosofía existencial.

Conviene decir que aun en esos instantes en que, al modo del hijo pródigo, regresa a lo ético, lo hace de tal modo, que podríamos preguntarnos si no es más peligroso para lo ético el instante en que se acerca a él que el instante en que lo abandona, el momento en que testimonia en su favor que el momento en que testimonia en su contra. Desde este punto de vista, mientras leemos los discursos edificantes de Kierkegaard, así como sus últimos libros —el *Tratado de la Desesperación* (la Enfermedad mortal), los *Ejercicios del Cristianismo, El Momento*—, conviene que recordemos la *Genealogía de la moral*, de Nietzsche. En lo que se refiere a glorificar la crueldad, Kierkegaard no cede en nada a Nietzsche, y su sermón sobre el amor al prójimo es tan implacable como el sermón nietzscheano sobre el amor a lo lejano. En cuanto al superhombre de Nietzsche, se trata de otra expresión, menos corriente, de ese tú debes "cristiano" que Kierkegaard blande contra los pastores casados y contra los laicos cómodamente instalados en la existencia.

A la pregunta que formula el Falstaff de Shakespeare: ¿puede el honor (el honor que procede de lo ético) devolver al hombre un brazo o una pierna?, responde Kierkegaard, triunfante, con alegría manifiesta: no, no puede hacerlo, pero, en cambio, cuando sus exigencias no son cumplidas, puede mutilar a un hombre de un modo más horroroso de lo que haría el más cruel verdugo. Pero entonces no podremos evitar preguntarnos: ¿qué ha podido conducirle a exaltar a una fuerza capaz de romper, de quemar, e incapaz no sólo de crear, mas ni siquiera de recrear? Esto resulta tanto más sorprendente cuanto que en la vida real tanto Kierkegaard como Nietzsche no daban pruebas de crueldad y cuanto que Kierkegaard se había echado con tal furia sobre los amigos de Job que se nega-

ban a admitir que sus quejas y sus maldiciones eran justificadas. Este modo de glorificar "lo ético", ¿no sería en Kierkegaard (tanto como en Nietzsche) la expresión de un odio indestructible? La cosa se presenta como si Kierkegaard hubiese querido decirnos: los hombres consideran que lo ético es el supremo principio de la vida, y he aquí lo que nos ofrecen. ¿Lo aceptáis? No esperéis desembarazaros de ello fácilmente. Lo ético os exigirá lo que más queréis en el mundo. Aparecerá tras Job, tendido sobre el montón de estiércol, y le dirá: no puedo devolverte ni tus rebaños ni tus riquezas ni tus hijos ni tu salud. Pero si consientes en renunciar a todo esto y reconoces que el testimonio de estimación que me confieres es más precioso que todos los bienes de este mundo, te sostendré y te acogeré en mi reino. Si rehusas, si continúas exigiendo que te sean devueltos tus bienes, te condenaré y te expulsaré de mi reino, agregando a los males con que te ha abrumado mi hermana, la Necesidad, otros nuevos males, infinitamente más espantosos que los que ya conoces. Y ni siquiera lo haré en mi nombre, sino en el de Aquel que llamaba a su vera a todos los que sufren y que se hallan abrumados, prometiéndoles reposo. Pues lo mismo que yo, Él no puede darte la "repetición". Y el reposo que te promete será peor que los sufrimientos que has experimentado.[1]

[1] Volveré a referirme más detalladamente a esta cuestión en otras páginas. Por el instante me limitaré a citar unos párrafos de Kierkegaard que permitirán al lector seguir la evolución de su pensamiento: "¡Oh obra única del amor! ¡Oh insondable tristeza del amor! El propio Dios no puede (cierto es que no lo quiere, no puede quererlo; pero aun cuando lo quisiera, no podría hacerlo) hacer que su acto de amor se convierta para el hombre en algo exactamente opuesto a él — ¡en la mayor miseria!... Puede (y todo tiende a demostrar que esto ocurrirá precisamente de este modo) hacer al hombre, por medio de su amor, más desdichado de lo que jamás lo habría sido sin la intervención suya." (VIII, 119, 120.)

Es indiscutible que lo ético trata, en efecto, de este modo a quienes depositan en él sus esperanzas. Pero es igualmente indiscutible que no habla jamás a los hombres de este modo, que jamás emplea semejante lenguaje y que nunca revela a los hombres lo que significa esa dicha que les promete. No se expresaban así los estoicos y Platón. En su *Ética*, Aristóteles pone como condición de la felicidad un mínimo de bienes terrenales. Y cuando San Agustín realizó un intento relativamente tímido para negar el derecho que se arroga lo ético a distribuir a los hombres los supremos bienes (*quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus*), los mismos pelagianos no se atrevieron a defender a lo ético de este modo, y esto justamente porque lo defendían sincera y cordialmente. En efecto, ¿es la defensa kierkegaardiana propiamente una defensa? ¿No es más bien un acto de acusación formidable bajo la máscara de una alegato? Como condición previa para demostrar su buena voluntad, lo ético exige que el hombre se declare dispuesto a someterse sin protesta a cuanto la Necesidad le imponga. Explicar en tal forma la esencia de lo ético, ¿no significa clavarlo en la picota, deshonorarlo para siempre? Dije ya que Kierkegaard repite de continuo que las verdades existenciales exigen una forma de expresión indirecta. Recordemos que ocultaba con cuidado y se negaba a llamar por su nombre lo que realmente le había sucedido, lo que por su voluntad (o tal vez por cualquier otra voluntad) debía transformarse en un acontecimiento histórico y mundial. Y parece que tenía excelentes razones para obrar de tal modo. Acaso porque (como la princesa en el cuento de Andersen) Kierkegaard había sepultado su pequeño peso bajo ochenta edredones, alcanzó éste proporciones tan grandiosas, no sólo ante sus propios ojos, sino ante los ojos de sus lejanos descendientes.

Si lo hubiese mostrado francamente a todos, nadie lo habría ni siquiera mirado. Más aun. Cuando Kierkegaard retiraba su persona de sus múltiples edredones superpuestos, también él la veía como algo insignificante, molesto, miserable, ridículo. Pero escondida a los ojos de los hombres, adquiría una importancia histórica y mundial, tanto para el propio Kierkegaard como para todos los demás hombres. Kierkegaard llegaba entonces hasta a olvidar su indestructible angustia y hallaba fuerza y valor suficientes para mirar de hito en hito los vacíos ojos de la Nada que lo había derribado... No le era fácil persuadirse de que no era Hegel y la filosofía especulativa, sino Job con sus quejidos, los que conducían a la verdad. No le era fácil renunciar, ni siquiera por breves instantes, a la protección que brinda lo ético. Y, sin embargo, esto no era sino un comienzo. Faltaba lo más difícil: aceptar el pecado original, y no en la forma que se le da habitualmente, sino tal como nos ha sido narrado en la Biblia. Había que aceptar lo Absurdo, arrancar la fe de las garras de la razón y esperar de la fe, de lo Absurdo, de la Escritura, esa liberación que el pensamiento racional se niega a conceder al hombre. Y había que realizar todo esto bajo la mirada de la Necesidad y de la ética y bajo el peso de esa invencible angustia a que hemos hecho referencia. ¿Tiene algo de extraño en estas condiciones que tengamos que habérnosla con la expresión indirecta, que seamos testigos de esos movimientos extraños, con frecuencia incoherentes, a veces casi convulsivos, que exige la lucha emprendida por Kierkegaard? Para Kierkegaard, la razón y la ética se han transformado, según las palabras de Lutero, en *bellua qua non occisa, homo non potest vivere* [1]. De ahí procede la filosofía existencial: no es "comprender", sino vivir lo que

[1] "Monstruo que el hombre debe matar para poder vivir."

necesita el hombre. Y Kierkegaard opone, se atreve a oponer sus *ridere, lugere, detestari* al "comprender", a lo que segrega la filosofía especulativa. Y la Escritura bendice esta empresa: *justus ex fide vivit* [1], nos dice el profeta y, tras él, el apóstol. Y luego todavía: si poseéis la fe como un grano de mostaza... nada os será imposible.

[1] "El justo vivirá por la fe."

V

EL MOVIMIENTO DE LA FE

> *No puedo realizar el movimiento de la fe; no puedo cerrar los ojos y precipitarme sin vacilar en lo Absurdo.*
>
> KIERKEGAARD.

El camino que nos había conducido a Job, nos conduce también al padre de la fe, a Abraham, y a su terrible sacrificio. *Temor y Temblor*, libro cuyo título procede de la Biblia [1], está enteramente consagrado a Abraham. Kierkegaard había experimentado ya dificultades, grandes dificultades, con Job: recordemos cuántos esfuerzos tuvo que realizar para decidirse a oponer las lágrimas y las maldiciones de Job al pensamiento sobrio y sereno de Hegel. Pero a Abraham le había sido exigido más, mucho más que a Job. Era una fuerza externa, extraña, la que había abrumado a Job con sus males. En cambio, es el propio Abraham quien levanta su cuchillo sobre el ser que le es más querido en el mundo. Los hombres huyen de Job, y la ética, consciente de su impotencia, se aparta subrepticiamente de él. En cuanto a Abraham, los hombres no deben huir de él, sino conjurarse contra él. La ética no se contenta con apartarse de él; lo maldice. Según el juicio de la ética, Abraham es el

[1] *Salmos*, II, y *Fil.*, II, 12.

más grande de los criminales, el más miserable de los hombres — el asesino de su hijo. La ética no sabe acudir en socorro de nadie, pero sabemos que dispone de suficientes medios para martirizar a quien le ha sido ingrato. Abraham es a la vez el más desdichado y el más criminal de los hombres: pierde su hijo amado, el consuelo y sostén de su ancianidad, y al mismo tiempo pierde, como Kierkegaard, su honor y su orgullo.

¿Quién es ese misterioso Abraham y cuál es ese libro enigmático donde el acto de Abraham no se halla, como merece, cubierto de oprobio, sino glorificado, propuesto como ejemplo a la posteridad? Recordaré las palabras de Kierkegaard antes citadas: "Con su acto, Abraham traspasó las fronteras de la ética. Su *telos* se cernía más alto, más allá de lo ético; ante su *telos* suspendió la ética." Recordamos igualmente que la ética abarca la Necesidad, la cual posee el poder de petrificar a quien la ha mirado. ¿Cómo se ha atrevido Abraham a suspender la ética? "Cuando pienso en Abraham —escribe Kierkegaard— me siento como aniquilado. Comprendo a cada instante la inaudita paradoja que constituye la vida de Abraham; continuamente hay algo que me repugna y, no obstante toda mi energía, mi pensamiento no puede penetrar en esa paradoja. No consigo avanzar una sola pulgada. Pongo en tensión todos mis músculos para llegar al final, pero de repente me siento paralizado." Más adelante explica lo siguiente: "Alcanzo a comprender a un héroe, pero mi pensamiento no puede penetrar en Abraham. Tan pronto como intento llegar hasta sus alturas, vuelvo a caer inmediatamente, pues lo que en ellas se me revela resulta ser una paradoja. Pero no por ello reduzco la importancia de la fe. Por el contrario: ésta es para mí lo más sublime que hay, de modo que considero indecoroso para la filosofía haberla

sustituído por otra cosa y haberla hecho objeto de escarnio. La filosofía no puede conceder la fe al hombre. Tampoco está obligada a hacerlo. Pero debe conocer sus propios límites. No debe arrebatar nada al hombre y, sobre todo, no tiene derecho a privarle con sus habladurías de lo que ya posee haciéndole creer que no existe." [1]

Aquí hay que detenerse y preguntar a su vez: ¿con qué derecho afirma Kierkegaard que la fe se halla más allá de los límites de la filosofía? Y también: ¿es posible desembarazarse tan "fácilmente" de las pretensiones de la filosofía, "juez absoluto", según Hegel y según casi todos los filósofos, ante el cual "la religión debe explicar y justificar su contenido?" Pero tras lo que Kierkegaard nos ha dicho ya a propósito de Abraham, comprendemos mejor o peor que ya él mismo se daba cuanta de las dificultades que lo aguardaban. Así, escribe: "He mirado en los ojos de lo terrible y no he tenido miedo, no he temblado. Pero sé muy bien que aun cuando me enfrente con él valerosamente, mi valor no es el valor de la fe y nada es en comparación con él. No puedo realizar el movimiento de la fe; no puedo cerrar los ojos y precipitarme sin vacilar en lo Absurdo." Kierkegaard repite esto en innumerables ocasiones: "Sí, no puedo realizar este movimiento. Tan pronto como intento hacerlo, la cabeza me da vueltas y corro a refugiarme en la amargura de la resignación." Y todavía agrega: "Realizar el último, el paradójico movimiento de la fe, me es totalmente imposible." ¿De dónde proceden todos esos "no puedo" e "imposible"? ¿Quién o qué paraliza la voluntad de Kierkegaard, le impide cumplir lo que llama el movimiento de la fe y lo arrincona violentamente en la triste hondonada de la resignación y de la inacción?

[1] III, 28 y 29.

La filosofía, es decir, el pensamiento racional —dice Kierkegaard— no tiene derecho a privar, con sus habladurías, al hombre de su fe. Pero, ¿se trata aquí de un derecho? Tampoco la Necesidad tenía *derecho* a limitar el poder del padre de los dioses. Sin embargo, el divino Platón y el austero Epicteto fueron obligados a admitir *bona, optima fide* que, bien que contra su gusto, el poderoso Zeus se sometía y cedía a la Necesidad. Hubiera querido dar a los hombres su cuerpo y el mundo exterior en plena propiedad, pero tuvo que contentarse con dárselos "en calidad de préstamo", acompañando este don de un consejo razonable: buscar la felicidad en lo mediocre. ¿Por qué ni Platón ni Epicteto ni el propio Zeus poseyeron coraje suficiente para luchar contra la Necesidad y escaparon del campo de batalla para refugirse, como Kierkegaard dice, en la triste hondonada de la resignación? Si hubiésemos planteado esta cuestión a los filósofos y a los dioses griegos, habrían rechazado, indignados, la explicación de Kierkegaard. Poseían coraje suficiente, más que suficiente, y aquí no se trata de coraje. Pero cualquier hombre razonable sabe perfectamente que la Necesidad es la Necesidad, que es imposible sobrepujarla y que la amargura de la resignación es el último consuelo que nos queda. Los dioses se lo han repartido con los hombres concediendo a estos últimos una parte de su facultad de adaptación a las condiciones de la existencia.

Kierkegaard invoca constantemente a Sócrates, el maestro de Platón y de Epicteto. Pero, ¿no era Sócrates un hombre valeroso? ¿Y podía admitir Kierkegaard un solo momento que Sócrates hubiese tomado partido por Job y por Abraham? ¡Sócrates, el que siempre se ha burlado del coraje, incapaz de calcular por anticipado sus fuerzas y embistiendo contra el peligro! No hay duda de que Só-

crates hubiese dirigido las flechas envenenadas de su ironía y de sus sarcasmos contra Job y sus locas reivindicaciones, y más aun contra Abraham, el que se precipitó, con los ojos cerrados, en lo Absurdo. La filosofía no tiene derecho a arrebatar su fe a los hombres, a escarnecer su fe. ¿Dónde ha aprendido Kierkegaard ese mandamiento? ¿No ocurre más bien lo contrario? ¿No sería el fin esencial de la filosofía el de conducir a los hombres, tras haber ridiculizado a la fe, hacia la única fuente de verdad, hacia la razón? Sobre todo cuando se trata de una fe como la que glorificaban Kierkegaard y Abraham. La situación de Job era ya bien comprometida: menester es haber perdido la razón y ser un hombre totalmente ignorante para creer que el universo entero podía prestar oídos a sus desdichas personales, por grandes que éstas fueran. Y hay que ser sobremanera ingenuo, como lo era el autor del libro de Job, para asegurar con toda seriedad que Dios pudo devolver a Job sus vacas, sus bienes perdidos y hasta sus hijos muertos. Todo esto no es, evidentemente, más que una fábula, que un cuento para niños. Si, apoyándose en la historia de Job, que ha leído en un viejo libro, Kierkegaard proclama que después de ese día el punto de partida de la filosofía no será, como lo enseñaban Sócrates y Platón, el recuerdo, sino la repetición, esto prueba tan sólo, o que piensa mal, que no sabe, como con razón lo exige Hegel, desprenderse de sus deseos subjetivos para sumergirse en el objeto, o que ha olvidado los mandamientos de Leibniz y no se ha pertrechado, al dirigirse en busca de la verdad, con los principios de contradicción y de razón suficientes, que son tan indispensables para el pensador como lo es para el navegante la brújula y el mapa. Por este motivo Kierkegaard tomó por verdad el primer error que descubrió en su camino.

Pero, he de repetirlo, Kierkegaard sabía muy bien todo

esto. Si hubiese creído que era tan simple y tan fácil desembarazarse de la filosofía, no habría escrito los dos volúmenes de sus *Migajas filosóficas (Un poco de filosofía)*, que están enteramente consagrados a la lucha contra la filosofía especulativa. La simple afirmación de que la fe está fundada en lo Absurdo no convencerá a nadie. Si la fe deposita todas sus esperanzas en lo Absurdo, cualquier cosa, siempre que parezca suficientemente inepta, podrá pasar por verdadera. Lo mismo se puede decir con respecto a la suspensión de la ética. Basta recordar por qué motivo lo ético fué suspendido. Job lo suspende, nos diría Sócrates —y la ironía socrática hubiese estado aquí perfectamente en su lugar—, con el fin de volver a ver sus vacas; Kierkegaard lo hace para ser otra vez "un esposo". Hay motivos para creer que Abraham no ha ido mucho más lejos que Job y que el héroe de *La Repetición*...

Cierto es que Abraham se dispuso a realizar un acto que trastorna nuestra imaginación: levantar el cuchillo sobre su hijo único, la esperanza y la alegría de su ancianidad. Hay que ser evidentemente muy fuerte para realizar ese acto. Pero no en vano nos dice Kierkegaard que Abraham había suspendido lo ético, o que Abraham "creía". ¿En qué creía? "Aun en ese momento en que el cuchillo brilló en su mano, Abraham *creyó* que Dios no le exigiría el sacrificio de Isaac... Vayamos más lejos. Admitamos que Isaac haya sido realmente sacrificado. Abraham *creía.* No creía que algún día sería feliz en otro mundo. *No; tendrá que serlo aquí, en este mundo* [1]. Dios podía darle otro Isaac; Él podía hacer resucitar al hijo degollado. Abraham creía en virtud de lo Absurdo. Desde hacía mucho tiempo no existían ya para él los cálculos humanos" [2]. Y con el fin

[1] Subrayado en el texto.
[2] III, 32.

de eliminar cualquier duda sobre su modo de comprender la fe de Abraham y el sentido de su acto, Kierkegaard compara su propia causa con la del patriarca. Se comprende que no lo haga ni abierta ni directamente. Sabemos ya que los hombres no hablan jamás francamente de estas cosas. Y Kierkegaard menos que nadie. Por eso justamente inventó su "teoría" de la expresión indirecta. Claro que a veces es capaz de decirnos: "Cada cual decide por sí mismo y para sí mismo lo que debe entender por Isaac." [1]

No obstante, no se puede adivinar el sentido y el alcance "concreto" de estas palabras sino después de haber leído su narración "imaginaria" sobre el pobre adolescente que se enamoró de la princesa. Es evidente para todos que el joven no verá a la princesa más de lo que verá sus propias orejas. El buen sentido ordinario, así como la más alta sabiduría humana (en el fondo, no hay diferencia de principio entre el buen sentido y la sabiduría) le aconsejan que abandone su quimera y que se dirija hacia lo posible: la viuda de un rico cervecero es un partido que le convendría perfectamente. Pero como si algo lo hubiese punzado, el adolescente olvida el buen sentido, y al divino Platón, y se echa en brazos de lo Absurdo. La razón se niega a darle la princesa, que reserva para un príncipe. Entonces se aparta de la razón y prueba su suerte con lo Absurdo. Sabe que, "según la conexión profunda que reina en la vida cotidiana", jamás logrará obtener la princesa. "Pues la razón ve las cosas justamente: en este mundo de miseria en que reina, esto era y seguirá siendo imposible." [2] Sabe igualmente que la sabiduría, don de los dioses, recomienda en tales casos resignarse con serenidad ante lo inevitable: es la única salida. E inclusive acepta esa resignación, en el

[1] III, 68.
[2] *Ib.*, 43.

sentido de que se da cuenta de la realidad con toda la lucidez de que es capaz el alma humana. A ciertos hombres, explica Kierkegaard, les parecerá acaso más tentador matar en ellos el deseo de la princesa, embotar, por así decirlo, la acerada punta del dolor. Kierkegaard llama a tal hombre el caballero de la resignación. Y hasta encuentra para él palabras compasivas. Y, sin embargo, "debe de ser maravilloso obtener la princesa", y "el caballero de la resignación que así no lo piense es sólo un impostor", su amor no es un amor verdadero. Kierkegaard pone frente al caballero de la resignación el caballero de la fe. "Por la fe, se dice este caballero, por la fe, y en virtud de lo Absurdo, obtendrás la princesa." Luego repite: "Y, sin embargo, debe de ser maravilloso obtener la princesa. Sólo el caballero de la fe es dichoso: reina sobre lo finito, en tanto que el caballero de la resignación no es aquí más que un transeúnte, un forastero." [1] Pero inmediatamente después confiesa: "No puedo realizar este movimiento [de la fe]. Tan pronto como lo intento, la cabeza me da vueltas y emprendo la huída para refugiarme en la amargura de la resignación. Puedo nadar, pero soy demasiado ponderoso para ese místico vuelo." Y en su *Diario* leemos más de una vez: "Si hubiese poseído la fe, Regina habría sido mía." Mas, ¿por qué un hombre que desea tan impetuosa y apasionadamente la fe no consigue adquirirla? ¿Por qué no puede seguir las huellas de Abraham y del pobre adolescente que se enamoró de la princesa? ¿Por qué le ha caído en suerte la resignación y le ha sido negada la suprema audacia?

Recordemos que, al comparar el paganismo con el cristianismo, Kierkegaard decía que el paganismo no comprendía que el pecado tuviera su origen en la obstinación y en

[1] III, 46.

la voluntad terca del hombre. Recordemos igualmente que esta oposición se ha revelado errónea: el paganismo ha considerado siempre la mala voluntad como la fuente del vicio. Pero no era la mala voluntad la que se interponía entre Kierkegaard y la fe. Por el contrario: con toda la voluntad, mala o buena, de que puede disponer un hombre, en una inaudita tensión de todas sus fuerzas, aspiraba a la fe. Mas la fe no llegaba, y por eso no fué más allá de la resignación. Realizar el ideal de la resignación es algo que está en manos del hombre. Pero su alma no era capaz de la suprema audacia. "La resignación me proporciona la conciencia de la eternidad: es un movimiento puramente filosófico que podré realizar tan pronto como se me exija, algo que puedo comprometerme a hacer por medio de una severa disciplina interior... un movimiento que puedo realizar con mis propias fuerzas." [1] Kierkegaard no exageraba; sabía lo que era la disciplina interior, pues no en vano pasó por la escuela de Sócrates. Si no se hubiese tratado más que de renunciar a sí mismo, Kierkegaard habría salido vencedor de la lucha. Pero la "conciencia de su eternidad" (lo que Spinoza expresó con estas palabras: *sentimus experimurque nos æternos esse* [2] y lo que llenaba de entusiasmo a Schleiermacher) no atraía mucho a Kierkegaard: esto no es sino una *consolación filosófica* propia de la filosofía especulativa. Es inútil ofercer a Job o a Abraham tales "consolaciones". Kierkegaard lo explica: "Puedo renunciar a todo con mis propias fuerzas. Pero no puedo conseguir con mis propias fuerzas la menor parcela de lo que pertenece al mundo finito... Puedo renunciar con mis propias fuerzas a la princesa, y esto sin queja, hallando en mi dolor la alegría, la paz y la tranquilidad. Pero ¡obtener

[1] III, 44.
[2] "Sentimos, comprobamos que somos eternos."

de nuevo la princesa!... Por la fe, nos dice el maravilloso caballero; por la fe, en virtud de lo Absurdo, podrás conseguirla." [1]

Ahora vemos lo que Kierkegaard pretende. Sócrates era el caballero de la resignación, y la sabiduría que legó a los hombres era la sabiduría de la resignación. (Spinoza repitió el pensamiento de Sócrates en su *Sub specie æternitatis.*) Sócrates "sabía" que el hombre puede renunciar por sus propias fuerzas a la princesa, pero que por sus propias fuerzas no puede obtenerla. "Sabía" igualmente que las fuerzas de los dioses son también limitadas, que no se hacen obedecer en el mundo de lo finito, que sólo "lo eterno" se halla en su poder y que se lo reparten de buena gana con los hombres. He aquí por qué Sócrates consideraba como pecadores endurecidos, merecedores de todos los males destinados a los despreciadores de la razón, a quienes no querían contentarse con el único don que pueden otorgar los dioses, que no consentían en hallar la alegría, la paz y la satisfacción en la renuncia a lo finito. Pues el conocimiento procede de la razón, y renegar del conocimiento significa renegar de la razón. Ahora bien, *quam aram parabit sibi qui majestatem rationis lædit* — ¿ante qué otro altar, dice Spinoza, *Socrates redivivus*, dos mil años después de Sócrates, ante qué otro altar rogará el que ha ofendido la majestad de la razón?

Y, sin embargo, Job rechazó todas las consolaciones filosóficas, todas las "consolaciones engañosas" de la sabiduría humana. Y el Dios de la Biblia no sólo no vió en ello una "voluntad mala", sino que condenó a los "consoladores" de

[1] III, 45: "Se necesita un valor puramente humano para renunciar a lo temporal en favor de lo eterno. Pero se necesita un valor paradójico y humilde para coger en virtud de lo Absurdo todo lo temporal. Este es el valor de la fe: Abraham no perdió a Isaac por la fe, sino que por la fe lo obtuvo."

Job que le proponían sustituir los bienes "finitos" por la contemplación de la eternidad. Por su parte, Abraham, aun en el momento en que el cuchillo brilló en su mano, no renunció al Isaac "finito". Y con esto se convirtió para innumerables generaciones en el padre de la fe. Y Kierkegaard no halló imágenes y palabras bastante fuertes para exaltar su audacia.

VI

LA FE Y EL PECADO

Lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe; todo lo que no procede de la fe es pecado (Rom., *XIV, 23). Y aquí radica uno de los principios más esenciales del cristianismo.*

KIERKEGAARD.

Dos hechos se nos hacen, espero, cada vez más evidentes. Por una parte, Kierkegaard se decidió a suspender la ética, expresión de la "sumisión". Kierkegaard lo consiguió hasta cierto punto. No sólo Job y Abraham, sino también el pobre adolescente que amó a la princesa, rechazan las "consolaciones engañosas" que les brindan la razón y Sócrates, y no sienten temor por el juicio de la ética. Les es indiferente saber si la ética los considera *laudabilis* o *vituperabilis*. Buscan algo muy distinto: Job exige la restauración del pasado; Abraham pide a su Isaac; el pobre adolescente quiere la princesa. Puede la ética lanzar sus rayos y sus anatemas, puede Sócrates ironizar todo lo que guste y demostrar que "una pasión infinita por lo finito implica una contradicción". Ni Job, ni Abraham ni Kierkegaard se preocupan de ello. Frente a la indignación responderán con la cólera, y, si es necesario, sus sarcasmos sobrepasarán inclusive los de Sócrates. Pero la ética no permanece sola:

tras sus mofas y su indignación se levanta la Necesidad. Ésta es invisible. No discute, no hace burla, no amonesta. Ni siquiera se puede indicar dónde se halla; se diría que en ninguna parte. Muda e insensible, se limita a herir al hombre indefenso. Evidentemente ni siquiera sospecha la existencia de la indignación, de la cólera y de los terrores de Job, de Abraham y de Kierkegaard, y, por lo tanto, no cuenta en absoluto con ellos.

¿Qué puede oponerse a la Necesidad? ¿Cómo vencerla? No sólo la razón no se atreve a luchar contra la Necesidad, sino que la sostiene. La razón ha conducido al propio divino Platón hacia la Necesidad. Es también ella la que ha atraído a la ética a su lado, y esta última se ha puesto a cantar las alabanzas de la Necesidad y a exigir de los hombres que se sometan con amor a lo inevitable. El hombre debe no sólo aceptar, sino inclusive bendecir el destino que la Necesidad le reserva, ver en él su suprema tarea. Nosotros no debemos aspirar a los bienes finitos —a los rebaños y a las tierras de Job, a Isaac, a la posesión de la princesa—, pues todo lo finito es perecedero. He aquí una ley fundamental, eterna e inmutable del ser, establecida no se sabe por quién ni cuándo. Todo lo finito, en tanto que finito, tiene un comienzo, y todo lo que tiene un comienzo debe tener un fin. He aquí, repito, la ley indiscutible del ser. Y aun cuando no se sepa de dónde procede y por qué existe, nuestra razón sabe con entera certidumbre que jamás será derogada. La Necesidad posee, además, otros dos guardianes, igualmente descubiertos por nuestra visión intelectual: la Eternidad y su hermano, la Infinitud. Acaso le sea posible a la audacia humana vencer a la ética, pero, ¿existe una fuerza capaz de sobrepujar la Eternidad? La Eternidad lo devora todo y jamás devuelve su presa. No admite la "repetición", y siempre con la misma calma arrebata al hom-

bre lo más precioso que posee: su honor, su orgullo, su Isaac, su Regina Olsen. Los más audaces se ven obligados a doblegarse y se han doblegado ante la Eternidad. Ante ella todas las audacias se quitan el velo y aparecen tal como en realidad son — como una rebelión, como una revuelta, para colmo de males condenada de antemano al fracaso. Casi desde sus comienzos el pensamiento griego descubrió en todo lo que existe el "nacimiento" y la "destrucción" como realidades indefectiblemente vinculadas a la sustancia misma de la existencia. ¿Pueden los Job, los Abraham, los Kierkegaard, introducir en esto ningún cambio? ¿Podrían hacerlo los propios dioses?

Kierkegaard lo sabe tan bien como Hegel.[1] Y justamente porque lo sabe, opone su Absurdo bíblico a la razón griega, y los pensamientos de Job y de Abraham a la especulación filosófica. He aquí el punto más difícil de su filosofía "existencial", pero también el más importante, el más significativo y el más notable. Y, más aun que para las demás ideas de Kierkegaard, es menester aquí estar dispuesto a comprender su pensamiento esencial o, si se prefiere, su principio metodológico, su "O lo Uno o lo Otro". O el pensamiento de Abraham, de Job, de los profetas y de los apóstoles, o el pensamiento de Sócrates. O la filosofía especulativa que comienza con la admiración e intenta "comprender", o la filosofía existencial, que brota de la desesperación (lo repito: del *de profundis ad te, Domine, clamavi* bíblico) y conduce a la revelación de la Escritura. En esto, y sólo en esto, reside el sentido de las oposiciones de Kierkegaard: Job-Hegel, Abraham-Sócrates,

[1] III, 43: "Concibe, pues, lo imposible y al mismo tiempo cree en lo Absurdo. Pues si se imagina poseer la fe sin haber concebido con toda la pasión de su alma y con todo el vigor de su corazón tal imposibilidad, se engaña a sí mismo, y su testimonio queda colgado en el aire."

la razón-lo Absurdo. Y sería falso creer que lo Absurdo significa el fin del pensamiento. No es una falta de cuidado la que le hizo decir a Kierkegaard que abandonó a Hegel para acercarse al pensador privado Job. Hegel, que, según Kierkegaard, "divinizó lo real" (IX, 73), no era para él un "pensador, sino un profesor". No sólo el pensamiento resulta conservado en lo Absurdo, sino que adquiere en él una tensión hasta entonces insospechada; recibe, por así decirlo, una tercera dimensión totalmente desconocida para Hegel y para la filosofía especulativa, y en ella radica el carácter distintivo de la filosofía existencial. Según Hegel, el hombre piensa mal si no se abandona enteramente al objeto y prescinde de agregar a él la menor partícula de sí mismo. El hombre se ve obligado a aceptar el ser tal como le ha sido dado, pues todo lo que ha sido dado o, como él prefiere decir, todo lo que es real es racional. Al decir esto, Hegel no revela ninguna originalidad: se apoya en una cultura filosófica milenaria. Spinoza ha formudado esta idea de un modo mucho más significativo y profundo en su *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere.* Esta fórmula conserva todavía las huellas, totalmente borradas en Hegel, de la lucha contra la verdad que nos ha sido impuesta desde fuera. Pero Kierkegaard aprendió otra cosa de Job: el hombre piensa mal si acepta lo que le ha sido dado, por terrible que sea, como algo definitivo, irremediable y para siempre irrevocable. Comprende perfectamente que oponer Job a Hegel, Abraham a Sócrates es el mayor escándalo y la peor locura posible a los ojos de la conciencia cotidiana. Pero su tarea estriba justamente en desembarazarse del poder ejercido por lo cotidiano. No en vano nos dice que el comienzo de la filosofía no fué la admiración, sino la desesperación, la cual le descubre al hombre una nueva fuente de verdad.

Sin embargo, Kierkegaard no olvida jamás que la filosofía especulativa, la cual se apoya en lo dado y en lo real, es un enemigo temible e implacable. No olvida que no ha sido de buen grado que los más grandes pensadores han retrocedido, se han inclinado ante lo dado y hasta han obligado a los dioses a retroceder y a inclinarse ante él. No obstante, se atreve a enfrentarse con las manos vacías con ese adversario armado de punta en blanco. A la argumentación y a las evidencias de la filosofía opone los llantos y las maldiciones de Job, la fe de Abraham, "que no se apoya en nada". Ni siquiera intenta ya "demostrar": ¿se puede demostrar algo allí donde todo ha terminado, todo está perdido? Mas, por otro lado, ¿conservan todavía las "pruebas" su fuerza probatoria a los ojos de aquellos para quienes todo está perdido, todo ha terminado? ¿No se desvanecen las mismas pruebas? Allí, en el insondable abismo de la desesperación, se transforma hasta el pensamiento. Y aquí radica el sentido de las enigmáticas palabras del salmista: *de profundis ad te, Domine, clamavi.* Lo que llamamos "comprensión" ha obrado como si fuese una enorme piedra caída no se sabe de dónde: ha aplastado y aplanado nuestra conciencia, la ha hecho entrar en el plano bidimensional de nuestra existencia casi ilusoria y ha hecho impotente nuestra razón. Ya sólo podemos "aceptar"; ya no podemos "clamar". Estamos persuadidos de que los clamores no hacen sino viciar y pervertir al pensamiento humano. Según nosotros, Job, Abraham, el salmista, pensaban mal. Ahora bien, la filosofía existencial considera, por el contrario, que el más grave vicio de nuestro pensamiento consiste precisamente en haber perdido la facultad de "clamar", pues así ha perdido también esa tercera dimensión que le permitía esperar la verdad.

De ahí los sarcasmos de Kierkegaard con respecto a la

filosofía especulativa. "Me parece extraño —escribe— que se hable constantemente de la especulación como si se tratara de un hombre o como si la especulación fuera un hombre. La especulación lo hace todo: duda de todo, etc. En compensación, el especulador se ha hecho demasiado objetivo para poder hablar de sí mismo. Por eso no dice que él es quien duda de todo, sino la especulación; por eso habla en nombre de la especulación." [1] Lo que la filosofía especulativa considera como su mérito principal —su objetividad y su impasibilidad— es lo que Kierkegaard considera como su mayor defecto, su vicio esencial. "Los hombres —dice en otro lugar— se han hecho demasiado objetivos para obtener la bienaventuranza eterna, pues la bienaventuranza eterna consiste justamente en un interés personal infinitamente apasionado. Y se renuncia a esto con el fin de ser objetivo. La objetividad despoja al alma de su pasión y de su interés personalmente infinito." [2] Esta ilimitada potencia de "la objetividad" es para Kierkegaard algo extravagante, enigmático. Hay aquí, en efecto, materia para reflexionar; sin embargo, ninguno de los numerosos bardos de la objetividad se ha detenido jamás en esta cuestión, jamás se ha preguntado de dónde y cuándo había surgido ese poder y por qué "el interés infinitamente apasionado" del hombre viviente, de los dioses vivientes, ha retrocedido ante la objetividad indiferente a todo, sin interés para nada. A veces se ha llegado inclusive a creer que, al glorificar la objetividad y al entregar a ella el universo entero, los filósofos utilizaban inconscientemente el método kierkegaardiano de la expresión indirecta, como si preguntaran: ¿hasta cuándo habrá que confundir a los hombres? Pero los hombres son pacientes y, por lo tanto, soportarán la objetividad.

[1] VI, 141, 142.
[2] *Ib.*, 121.

Además, la objetividad seducía y seducirá siempre al pensador, porque le permite proclamar con seguridad que sus verdades son verdades generales y obligatorias para todos. Kant lo declara (iba a decir: lo deja escapar) abiertamente en su *Crítica de la razón pura*: "La experiencia nos enseña lo que es, pero no nos dice que debe ser necesariamente esto o aquello. Tampoco nos proporciona la verdadera generalidad. Por eso la experiencia irrita más que satisface a la razón, la cual aspira ávidamente a esa clase de conocimiento." Pero si se trata "de aspiración ávida", de pasión, ¿no ha habido en esto una sustitución? Para emplear el lenguaje de Kierkegaard, ¿no hablaría aquí el especulador colocándose tras la indiferencia de la especulación? Y en este caso, ¿no tendríamos derecho a sospechar que la llamada objetividad del pensamiento especulativo no es más que una enseña, una apariencia, acaso hasta un engaño consciente? Pero entonces, y a ejemplo de Kierkegaard, ¿por qué no oponer el interés subjetivo del hombre por la bienaventuranza eterna a esa ansia de la razón, que aspira ávidamente a los juicios generales y obligatorios para todos?

Esta cuestión no existe para la filosofía especulativa. Esta filosofía no la ve, no quiere verla. Claro está que jamás lo declarará abiertamente, pero está segura de ello en su fuero interno: el hombre puede mofarse, llorar, injuriar, maldecir sin que la Necesidad se preocupe de él. La Necesidad seguirá, como siempre, rompiendo, estrangulando, quemando todo lo "finito" (el hombre ante todo) que encuentre en su camino. He aquí —como más de una vez tendremos aun ocasión de comprobar— la *ultima ratio* de la filosofía especulativa. Ésta no se sostiene sino por la Necesidad y por el Deber vinculado a ella. Como hechizada por algún maléfico filtro, la razón empuja inconsciente e impetuosamente al hombre hacia su pérdida. ¿Qué sig-

nifica, pues, esto? ¿No será lo que aquí se oculta esa *concupiscencia invincibilis* que provocó la caída de nuestro antepasado?

Tal es, en suma, el tema principal del *Concepto de la angustia*, de Kierkegaard. En esta obra descubre la oposición fundamental e irreductible entre la revelación bíblica y la verdad helénica, oposición que ya anteriormente había sido en parte bosquejada. Recordemos que, según Kierkegaard, lo que faltaba a Sócrates en su definición del pecado era el concepto de obstinación, de terquedad, de mala voluntad. De hecho, y tal como vamos a verlo luego, sentía, pensaba y aun escribía algo muy distinto: "*Lo contrario del pecado es la fe.*"[1] Por eso se lee en la Epístola a los Romanos, XIV, 23: todo lo que no procede de la fe es pecado. Y aquí radica uno de los principios más esenciales del cristianismo: lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe."[2] Kierkegaard nos lo repite continuamente, así como repite que para adquirir la fe hay que renunciar a la razón. En sus últimas obras se expresa inclusive del siguiente modo: "La fe se opone a la razón: la fe se encuentra más allá de la muerte."[3] Pero, ¿cuál es esa fe de que se habla en la Escritura? Kierkegaard responde: "La fe significa precisamente: perder la razón para conquistar a Dios."[4] Kierkegaard había escrito ya a propósito del sacrificio de Abraham: "¡Qué insensata paradoja es la fe! Esta paradoja puede transformar un asesinato en un acto santo, agradable a Dios. La paradoja devuelve a Abraham su Isaac. La paradoja, que el pensamiento no puede comprender, pues la fe comienza justamente allí donde termina el pensamiento."

[1] Subrayado por el autor.
[2] VIII, 77.
[3] XI, 68.
[4] VIII, 35.

¿Por qué hay que renunciar a la razón? ¿Por qué termina allí donde el pensamiento racional comienza? Kierkegaard no evita esta cuestión y no oculta todas las dificultades y todos los peligros que están implicados en ella. Ya en las *Migajas filosóficas* escribía: "Creer a pesar de la razón es un martirio. La especulación está libre de él."[1] En efecto, renunciar al pensamiento racional, perder el apoyo y la protección de la ética, ¿no es esto el mayor horror humano? Pero Kierkegaard nos ha prevenido: la filosofía existencial comienza con la desesperación. Los problemas que nos plantea están dictados por la desesperación. He aquí cómo él mismo se refiere a este problema: "Representaos a un hombre que haya imaginado con toda la fuerza de una fantasía horrorizada algo aterrador, algo imposible de soportar. Y suponed que súbitamente lo encuentra. Humanamente hablando, su pérdida es inevitable. Con la desesperación en el alma, lucha para obtener el permiso de desesperar, para encontrar (si se quiere) la calma en la desesperación... Humanamente hablando, la salvación es, pues, absolutamente imposible. Mas para Dios todo es posible. Ahí radica la lucha de la fe, lucha insensata por lo posible. Pues sólo lo posible puede proporcionar la salvación. Si alguien pierde el conocimiento se acude en busca de agua, de agua de colonia, de gotas de Hofmann. Pero si alguien zozobra en la desesperación, se grita: '¡Lo posible! ¡Lo posible! ¡Sin lo posible no hay salvación!' Lo posible sobreviene, y el desesperado recobra el aliento, vuelve a la vida. Así como no puede respirar sin aire, tampoco puede el hombre respirar sin lo posible. Parece a veces que para crear lo posible baste con el ingenio de la fantasía humana. Pero, a fin de cuentas, sólo queda esto: todo es posible para Dios. Y sólo entonces se abre el ca-

[1] VI, 285.

mino de la fe."[1] Kierkegaard es inagotable en este asunto: repite en todos los tonos que todo es posible para Dios. Sin temor declara: "Dios quiere decir que todo es posible. O bien todo es posible quiere decir Dios. Y sólo aquel cuyo ser se halle tan trastornado que llegue a convertirse en espíritu y comprenda que todo es posible, sólo él llegará hasta Dios."[2] Y en el mismo lugar agrega: "La ausencia de lo posible significa o que todo se ha hecho necesario, o que todo se ha hecho cotidiano... La cotidianeidad, la trivialidad no conocen lo posible... La cotidianeidad sólo admite lo probable, en el cual no subsisten sino algunas migajas de posibilidad. Pero no se le ocurre que todo (incluyendo lo improbable, lo imposible) sea posible: por lo tanto, tampoco se le ocurre pensar en Dios. Desprovisto de toda fantasía (y el filisteo, sea cervecero o ministro, carece siempre de ella), vive dentro de una cierta concepción limitada, trivial, de la experiencia. Como sucede generalmente, lo que de ordinario es posible lo ha sido siempre... La cotidianeidad cree haber capturado a lo posible en sus redes, o cree haberlo encerrado en el manicomio de lo probable. Lo pasea en la jaula de lo probable, lo exhibe e imagina poder disponer de la enorme potencia de lo posible."[3]

Kierkegaard no tiene un lenguaje común con la cotidianeidad. Pero no hay que creer que cotidianeidad y filosofía de la cotidianeidad sean el equivalente del cervecero y de la filosofía del cervecero, aun cuando Kierkegaard haya identificado con frecuencia la cotidianeidad con la trivialidad y nos haya invitado a simplificar así las cosas. La mediocridad se halla dondequiera el hombre cuente todavía con sus propias fuerzas, con su razón (en este sentido,

[1] VIII, 35.
[2] *Ib.*, 37.
[3] *Ib.*, 37, 38.

Aristóteles y Kant, a pesar de su indiscutible genialidad, no salen de los límites de lo cotidiano). Pero no termina sino allí donde comienza la desesperación, donde la razón muestra con evidencia que el hombre se halla ante lo imposible, que todo ha terminado para siempre, que la lucha es inútil, es decir, cuando el hombre ha adquirido conciencia de su impotencia total.

Más que nadie ha apurado Kierkegaard esa copa llena de amargura que ofrece al hombre la conciencia de su impotencia. Cuando Kierkegaard dice que un terrible poder le ha arrebatado su orgullo y su honor, está pensando en su impotencia. Esta impotencia transformaba, cuando la tocaba, en sombra a la mujer amada. ¿Cómo ha podido suceder esto? ¿Dónde se halla y cuál es ese poder que puede así devastar el alma humana? Kierkegaard escribe en su *Diario*: "Si hubiese poseído la fe, no habría abandonado a Regina." [1] Esto no es ya una expresión indirecta, de la misma clase de las que Kierkegaard ponía en boca de sus héroes; es el testimonio directo de un hombre sobre sí mismo. Kierkegaard ha "experimentado" la falta de fe como una impotencia, y ha experimentado la impotencia como una falta de fe. Y en medio de esta experiencia aterradora le fué revelado lo que la mayoría de los hombres ni siquiera sospechan; que la falta de fe es la expresión de la impotencia, o que la impotencia testimonia la falta de fe. Aquí radica la explicación de sus palabras: "Lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe." La virtud, nos ha dicho ya Kierkegaard, se mantiene por las propias fuerzas del hombre: el caballero de la resignación se procura todo lo que necesita y, una vez que se lo ha procurado, consigue la paz del alma y la calma. Pero, ¿se desembaraza así del pecado? Kierkegaard nos recuerda las

[1] *Diario,* I, 195; cfr. con *ib.* 167.

enigmáticas palabras del apóstol: "Todo lo que no procede de la fe es pecado." Así, pues, ¿serían un pecado la paz del alma y la calma del caballero de la resignación? Así, pues, ¿sería un pecador Sócrates, que con admiración de sus discípulos y de la posteridad apuró tranquilamente la copa envenenada? Kierkegaard no nos lo dice jamás abiertamente. Coloca aparte a Sócrates, inclusive cuando habla de los sabios más célebres. Pero esto no cambia nada del hecho: "el mejor de los hombres" se contentó con la actitud del caballero de la resignación; aceptó su impotencia ante la necesidad como algo ineluctable y, de consiguiente, como un deber, y algunas horas antes de su muerte mantuvo todavía mediante sus discursos edificantes "la paz y la calma" en el alma de sus discípulos. ¿Se puede ir más lejos que Sócrates?

Varios siglos después, fiel al espíritu de su incomparable maestro, Epicteto escribía que el comienzo de la filosofía era la conciencia de nuestra impotencia ante la Necesidad. Esta conciencia era también para él el fin de la filosofía. O, más exactamente, el pensamiento filosófico se hallaba para él enteramente definido por la conciencia que posee el hombre de su absoluta impotencia ante la Necesidad.

Aquí se reveló a Kierkegaard el sentido de la narración bíblica sobre el pecado original. La virtud de Sócrates no salva al hombre del pecado. El hombre virtuoso es el caballero de la resignación. Ha experimentado toda la vergüenza y todo el horror de su impotencia ante la Necesidad, y aquí se ha detenido. No puede dar un paso más: algo le ha persuadido de que no hay otra parte donde ir y que, por consiguiente, es inútil avanzar. ¿Por qué se ha detenido? ¿De dónde proceden esos "no hay otra parte donde ir" y esos "inútil avanzar"? ¿De dónde vienen esa

resignación y ese culto a la resignación? Lo sabemos ya: es la razón la que ha descubierto al mundo pagano el "no hay otra parte donde ir". El "no se debe" procede de la ética. El propio Zeus reveló esas verdades a Crisipo, y hay que creer que Sócrates y Platón las habían bebido en la misma fuente. En la medida en que el hombre se deje conducir por la razón y se incline ante la ética, los "no hay otra parte donde ir" y los "no se debe" seguirán siendo invencibles. En vez de buscar la única cosa necesaria, el hombre se abandona sin darse cuenta de ello al poder de los juicios "generales y obligatorios" a los que aspiran ávidamente la razón y su obediente sirvienta, la ética.

Por lo demás, ¿cómo suponer que la razón y la ética tienen malos designios? ¿No nos han sostenido siempre y en todo? Velan para que no seamos despojados de nuestro orgullo y de nuestro honor. ¿Podía ocurrírsenos que sus cuidados tenderían a escondernos esa realidad "aterradora" que a cada paso nos acecha? ¿Podíamos pensar que nos ocultarían nuestra impotencia, y la suya, ante la Necesidad? Obligado a reconocer que sus fuerzas son limitadas, el propio Zeus se transforma en caballero de la resignación y no advierte que su impotencia equivale a la pérdida de su orgullo y de su honor, que no es ya un dios todopoderoso, sino un ser tan débil e ínfimo como Crisipo, Sócrates y Platón o cualquier otro mortal. Es evidente que Zeus rebosa de virtud (cuando menos el Zeus que reconocían Crisipo, Platón y Sócrates, el cual no era en modo alguno el Zeus de la mitología popular y de Homero, el que Platón tuvo que reeducar en su *República*). Y, sin embargo, tampoco él puede hacerlo todo por "sus propias fuerzas". Falstaff habría podido también dirigirle su insidiosa pregunta: ¿puedes devolver a un hombre una pierna o un brazo?

Kierkegaard, que contestó tan coléricamente a Falstaff, plantea también a la razón y a la ética las cuestiones que suscitó el pacífico caballero: ¿podéis devolver sus hijos a Job, su Isaac a Abraham?, ¿podéis dar la princesa al pobre adolescente y darme a mí a Regina Olsen? Si sois incapaces de esto, no sois ni siquiera dioses, por más que digan los sabios; no sois más que ídolos, obra, si no de las manos del hombre, cuando menos de la imaginación humana. Dios quiere decir que todo es posible, que nada hay imposible. Así, cuando la razón afirma que la voluntad de Dios es limitada, que Dios no puede traspasar los límites que le han sido asignados por la misma naturaleza de las cosas, no sólo no consigue nuestro amor, sino que provoca un odio profundo, tenaz, irreductible. Por eso hay que suspender también la ética, que se apoya en la razón y la glorifica. Y entonces surge esa cuestión, totalmente desprovista de sentido para la filosofía especulativa: ¿cómo sabe la razón lo que es posible y lo que es imposible? ¿Lo sabe efectivamente? Y, finalmente, ¿existe un tal conocimiento, un conocimiento en general? No el conocimiento empírico, basado en la experiencia: esta clase de conocimiento no satisface a la razón; más bien la irrita y ofende. El propio Kant lo dijo. Y Spinoza escribió que ofender la razón es un crimen muy grave, *laesio majestatis.* ¡La razón aspira ávidamente a las verdades generales, obligatorias, increadas, a las verdades que no dependen de nadie! Pero, ¿no será la razón la presa de una fuerza enemiga que la ha hechizado de tal modo, que lo contingente, lo perecedero, le han parecido necesarios y eternos? Y la ética, que sugiere al hombre que la resignación es la más alta de las virtudes, ¿no estará en la misma situación que la razón? También ella es víctima de extraños maleficios: el hombre encuentra la muerte allí donde se le había prometido la salvación y

la bienaventuranza. Hay que huir de la razón. Hay que huir de la ética sin calcular por anticipado dónde se llegará. Aquí radica la paradoja; aquí reside el absurdo que se había escondido a los ojos de Sócrates, pero que se revela en la Escritura. Cuando Abraham tuvo que partir hacia la tierra prometida, escribe San Pablo, partió sin saber adónde iba.

VII

LA ANGUSTIA Y LA NADA

> *El estado de inocencia supone la paz y el reposo, pero al mismo tiempo implica otra cosa... ¿Qué es? La Nada. Pero, ¿qué efecto produce la Nada? Engendra la angustia.*
>
> KIERKEGAARD.

Lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe. La fe es la fe en Dios, para quien todo es posible, para quien lo imposible no existe. Sin embargo, la razón humana no consiente en admitir que todo sea posible: esto equivaldría para ella a sumir el universo en una arbitrariedad sin límites. Si decimos, con Kierkegaard, que todo es posible para Dios, esto no cambia nada del problema, pues estas palabras implican la confesión de que Dios no cuenta ni con nuestra razón ni con nuestra moral. Pero, ¿puede confiarse el propio destino a Dios sin tener de antemano la seguridad de que Dios es un ser razonable y moral? ¿Y si Dios estuviera loco? ¿Y si fuese malo y cruel? *Abraham, que partió sin saber adónde iba, no es más que un ignorante, un necio. Abraham, que levantó el cuchillo sobre su hijo, es un criminal, un malhechor.* Esto es a nuestros ojos indiscutible y evidente. El propio San Agustín escribía que es menester preguntarse antes de creer *cui est credendum*[1]. Dios lo

[1] "¿A quién hay que creer?"

ha creado todo. Pero la razón y la moral no son criaturas; existían antes de la creación del mundo, existen desde siempre.

Kierkegaard topó aquí por segunda vez con la idea del pecado tal como se presenta a la conciencia pagana y tal como aparecía en la Escritura. Nos había afirmado que lo que le faltaba a la concepción socrática del pecado era la idea de la "mala voluntad". Sin embargo, hemos visto que esta aserción es históricamente falsa. Por el contrario, el pecado se hallaba para el paganismo indefectiblemente ligado a la mala voluntad, y yo inclusive agregaría que intentó imponer su concepción del pecado al cristianismo naciente. Sobre este territorio surgió precisamente el conflicto pelagiano. Pelagio consideraba, para emplear el lenguaje de Kierkegaard, que lo contrario del pecado es la virtud. Por eso insistía apasionadamente en el hecho de que el hombre puede salvarse por sus propias fuerzas y se indignaba contra quienes no contaban con sus fuerzas, sino con la misericordia divina. Cierto es que Pelagio fué condenado. No obstante, aun el propio San Agustín, el primero que combatió a Pelagio, no pudo (y no quiso) renunciar a considerar el pecado como expresión de la mala voluntad humana. Y en la historia del pensamiento teológico encontramos repetidos intentos (evidentemente disimulados) para volver, con un pretexto u otro, al pelagianismo. Los hombres han tenido siempre la tendencia a contar con sus fuerzas y a otorgar más confianza a su propia razón que a Dios. Aun cuando rechazara el pelagianismo y estuviese, por lo general, muy alejado de esa doctrina, Kierkegaard no consiguió, con todo, arrancar definitivamente de su corazón la convicción de que la mala voluntad y la obstinación son el comienzo del pecado y de que la virtud está llamada a desempeñar un papel, y no de los menos

importantes, en nuestra redención. No podía, y no quería, creer de otro modo. Como lo veremos luego, hasta es más justo decir que no lo quería. Sin embargo, sentía que la diferencia radical entre la concepción bíblica y la concepción pagana del pecado se halla en otra parte.

En *El concepto de la angustia* afronta Kierkegaard el más grande enigma que la Biblia ha planteado a la humanidad — la narración del pecado original. Realiza un inmenso esfuerzo para vincular la concepción bíblica del pecado y de la fe con su experiencia personal, y para desembarazarse de las ideas mostrencas que se había asimilado en el curso de su estudio de las obras de los filósofos paganos y cristianos. "Intentar explicar de un modo lógico la introducción del pecado en el mundo es una tontería que solamente pueden cometer las gentes obsesionadas por la ridícula preocupación de explicarlo siempre todo", escribe Kierkegaard. Una página más adelante leemos todavía: "Cada hombre debe comprender por sí mismo y únicamente por sí mismo cómo se ha introducido en el mundo el pecado. Si quiere aprenderlo de otro es que quiere *eo ipso* engañarse... Si una ciencia cualquiera pudiera explicar la introducción del pecado en el mundo, no haría más que embrollarlo todo. *Es muy cierto que el sabio debe olvidarse de sí mismo y que por eso se siente dichoso de que el pecado no sea un problema científico.*" [1] Soy yo quien subrayo.

Pero entonces, ¿qué podrá decirnos Kierkegaard acerca del pecado? ¿Y dónde busca lo que nos cuenta? ¿En la Biblia? Pero la Biblia está a disposición de todos: nadie tiene necesidad de intermediario. Además, y como vamos a verlo, Kierkegaard se niega a aceptar ciertas cosas que nos cuenta la Biblia acerca de la caída del primer hombre.

[1] V, 44, 45.

Dispone asimismo de otras fuentes de información. ¿No nos ha declarado acaso que todos los hombres deben saber por sí mismos cómo el pecado ha llegado al mundo? Escuchemos lo que nos dice: "La inocencia es la ignorancia. En la inocencia el hombre no está determinado como espíritu, sino que es un alma en unión inmediata con lo natural. El espíritu está en él adormecido. Esta concepción es enteramente conforme a la de la Biblia, la cual niega al hombre en estado de inocencia el conocimiento de la distinción entre el bien y el mal." [1] Ahora bien, lo verdadero es indiscutiblemente lo contrario: esta concepción no es en modo alguno conforme a la de la Biblia, sino que se parece mucho a la interpretación que del pecado original proporciona la filosofía especulativa. Según la Biblia, el hombre inocente, es decir, el hombre antes de la caída, no posee ni el conocimiento en general ni el conocimiento de la distinción entre el bien y el mal en particular. Pero la Biblia no contiene la menor alusión que nos permita concluir que, tal como salió de las manos del Creador, el espíritu del hombre permaneciera adormecido, y menos todavía que el conocimiento y la capacidad de distinguir entre el bien y el mal fuesen el índice del despertar del espíritu en el hombre. Ocurre exactamente lo contrario: la enigmática narración de la caída del hombre significa que la capacidad de distinguir entre el bien y el mal, es decir, lo que proporcionaron al hombre los frutos del árbol prohibido, no ha despertado, sino que ha adormecido su espíritu. Cuando tentó a Eva para incitarla a gustar de un fruto prohibido, la serpiente prometió efectivamente que los hombres despertarían y serían semejantes a los dioses. Mas la serpiente era, según la Biblia, el padre de la mentira. No de otro modo pensaban los hombres formados

[1] *Ib.*, 36.

por el pensamiento helénico, es decir, los gnósticos en la antigüedad y luego casi todos los filósofos. No podían admitir, en efecto, que el conocimiento y la capacidad de distinguir entre el bien y el mal pudiesen no despertar al espíritu adormecido, en vez de adormecer al espíritu despierto. Hegel, tan odioso para Kierkegaard, repite con insistencia que no fué la serpiente, sino Dios, quien engañó al hombre: la serpiente descubrió a los primeros hombres la verdad.

Parece que Kierkegaard, que glorificaba tan ardientemente lo Absurdo, habría tenido que ser la última persona que vinculase el conocimiento al despertar del espíritu. Y menos todavía habría tenido que ver en la capacidad de distinguir entre el bien y el mal una ventaja espiritual. Pues Kierkegaard fué justamente quien adivinó que el caballero de la fe tenía que suspender la ética. Mas no en vano Kierkegaard se quejaba de no poder realizar el último movimiento de la fe. Aun en los momentos de su mayor tensión interna, cuando su alma ardía en deseos de unirse a lo Absurdo, retrocedía hacia el "conocimiento", quería someter lo Absurdo a inspección, preguntaba (¿y a quién preguntar si no es a la razón?): *cui est credendum*? Por lo tanto, aunque se haya abandonado enteramente a la Escritura, no ha vacilado tampoco en declarar que le resulta incomprensible el papel desempeñado por la serpiente en la narración bíblica. Dicho de otro modo, casi (tal vez sin "casi") repite lo mismo que Hegel: es Dios y no la serpiente quien engañó al hombre. Y, a pesar de todo, no obstante reservarse el derecho y la posibilidad de someter a la razón lo que le revela la Biblia, Kierkegaard siente con toda el alma la profunda verdad de esa revelación, y acaso la confirma por su manera de explicarla, así como la confirmaba cuando confesaba que no podía realizar el

movimiento de la fe y reconocía que si hubiese poseído la fe no habría abandonado a Regina. Inmediatamente después de la frase antes citada prosigue del siguiente modo: "Este estado [es decir, el estado de inocencia] supone la paz y el reposo, pero al mismo tiempo implica otra cosa, que no es ni la discordia ni la lucha, pues no hay nada contra lo cual combatir. ¿Qué es? La Nada. Pero, ¿qué efecto produce la Nada? Engendra la angustia. El profundo misterio de la inocencia consiste en que es a la vez angustia." [1]

La angustia de la Nada como causa del pecado original, como causa de la caída del primer hombre: he aquí la idea fundamental de la obra de Kierkegaard. Forzoso es creer que, entre las ideas vividas por Kierkegaard en el curso de su excepcional experiencia espiritual, aquella fué la más cara, la más necesaria, la que vivió más intensamente. Y, sin embargo, no la expresó de un modo perfectamente adecuado en la frase antes citada. Dice: "El profundo misterio de la inocencia consiste en que es a la vez angustia." Si otro hubiese pronunciado estas palabras, Kierkegaard se habría sentido ciertamente perturbado por ello; habría recordado todo lo que dijo a propósito de la filosofía especulativa y de las verdades objetivas descubiertas por esta filosofía. "La inocencia es al mismo tiempo angustia." ¿Quién nos ha dado el derecho de explicar de este modo el misterio de la inocencia? Esto no consta en la Biblia, como no se encuentra en ella ninguna alusión que permita afirmar que en el estado de inocencia el hombre no está determinado como espíritu, sino como alma. Lo repito: Kierkegaard ha podido aprender todo esto de los gnósticos, que pidieron prestada de los filósofos griegos no sólo su gnoseología, sino también su axiología, y que oponían

[1] *Ib.*, 36.

el espíritu del hombre a su alma como lo superior se opone a lo inferior. A menos que Kierkegaard no haya seguido en esto a ciertos pensadores modernos que han experimentado la influencia de los gnósticos. Además, es poco probable que ni siquiera podamos "saber" nada acerca del estado de inocencia. Kierkegaard ha atacado el pecado original con su propia experiencia. Pero su experiencia de pecador no le podía proporcionar ningún dato que le permitiera formular un juicio sobre el hombre inocente, es decir, sobre el hombre que no hubiese pecado. Y todavía menos podía afirmar que "la inocencia es al mismo tiempo angustia". A lo sumo, podía decir: había inocencia; luego, de repente, sin que se sepa de dónde ni cómo, surgió la angustia. Pero Kierkegaard teme cualquier "de repente". Esta angustia de lo "repentino", ¿no será esa misma "angustia de la Nada" que ya conocemos, que perdió a nuestro antepasado, pero que subsiste siempre y se ha transmitido a través de millares de generaciones hasta nosotros, lejanos descendientes de Adán?...

Kierkegaard subraya que hay que distinguir entre la angustia del primer hombre, y el miedo, el temor y otros estados de alma similares, que son siempre provocados por alguna causa precisa. Esta angustia es, como lo dice, "la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad". En otros términos, la angustia que sentía Abraham no tenía ningún motivo y, a pesar de esto, fué invencible. En vez de definir la angustia como la "realidad de la libertad" (ya veremos que, según Kierkegaard, el más terrible resultado de la caída fué la pérdida de la libertad) y como "posibilidad antes de la posibilidad", tal vez Kierkegaard habría debido expresarse de un modo más concreto y decir que la libertad del hombre inocente no conoce ningún límite. Esto hubiese estado conforme con

lo que antes nos había dicho en pleno acuerdo con la Biblia: que todo es posible para Dios. Y, además, hubiese estado conforme con lo que luego manifestó acerca de la angustia. Es tan falso ver angustia en el estado de inocencia como ver en ella el sueño del espíritu. Según la Biblia, el sueño del espíritu y la angustia han aparecido después de la caída. Por eso probablemente la serpiente ha sido introducida en la narración bíblica en tanto que fuerza exterior, pero activa. La serpiente sugirió al primer hombre la angustia, la angustia de la Nada, que, aunque mentirosa, es aplastante e invencible. Y esta angustia adormeció el espíritu del hombre y paralizó su voluntad. Kierkegaard descarta la serpiente diciendo que no consigue hacerse de ella una idea precisa. No quiere negar que el papel desempeñado por la serpiente no sea "incomprensible" para nuestra razón. Mas el propio Kierkegaard nos repite incesantemente que pretender a toda costa "concebir" y "comprender" la caída demuestra tan sólo que no queremos sentir toda la profundidad y la importancia del problema que plantea. La comprensión no resulta aquí de ninguna utilidad; hasta es embarazosa. Hemos penetrado, en efecto, en la región donde reina "lo Absurdo", con sus "de repente" que se encienden y se extinguen a cada momento. Ahora bien, todo "de repente" es el irreductible enemigo del "comprender", lo mismo que el *fiat* bíblico resulta para el pensamiento corriente un *deus ex machina* que la filosofía especulativa considera con razón como el comienzo de su fin.

Supongo –y espero que las siguientes páginas nos convenzan de ello– que Kierkegaard se negaba a sí mismo cada vez que intentaba corregir la Biblia (cosa que, ¡ay!, hace con excesiva frecuencia) y que, por consiguiente, permaneceremos más fieles a su pensamiento si nos expresamos del siguiente modo: el estado de inocencia excluía la

angustia, pues no reconocía límites en lo posible. El hombre inocente vivía en presencia de Dios. Ahora bien, quien dice Dios dice que todo es posible. La serpiente que tentó al hombre no disponía más que de la Nada. Esta Nada, aunque no fuese más que Nada o, mejor dicho, por el hecho de no ser sino Nada, adormeció el espíritu del hombre, y el hombre amodorrado se convirtió en presa o víctima de la angustia. Y, sin embargo, no había causa ni motivo alguno para provocar angustia. La Nada no es más que Nada. ¿Cómo es posible que se haya transformado en algo? ¿Y cómo es posible que después de esta transformación haya adquirido una tan ilimitada potencia sobre el hombre y hasta sobre el ser entero?

Ya los antiguos conocían bien la idea de la Nada. Según el testimonio de Aristóteles (*Met.* 985 B 6), Demócrito y Leucipo afirmaban la existencia de la Nada: ου δὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος decían [1]. Plutarco formuló el mismo pensamiento de un modo todavía más expresivo: Μὴ μᾶλλον τὸ δεν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι [2]. Cierto es que Demócrito y Leucipo identificaban la Nada con el vacío y el ser con la materia. Sea lo que fuere, y al revés de Parménides, quien afirmaba que sólo el ser existe y que el no ser no sólo no existe mas ni siquiera puede ser pensado, la filosofía griega admitía la existencia de la Nada y establecía inclusive que la existencia de la Nada era la condición del pensamiento. Es evidente que esta idea no era tampoco demasiado extraña a los eleatas, y cuando Parménides afirmaba con tanta insistencia que la Nada no existe, luchaba contra sí mismo, alejando enérgicamente de sí la sospecha de que la Nada pudiese, a pesar de todo, y con cualquier subterfugio, llegar a la existencia. En la discusión entre los

[1] El ser no existe más que el no ser.
[2] El algo no existe más que la nada.

eleatas y los atomistas, el pensamiento "natural" se ve obligado a adoptar la posición de estos últimos. La Nada no es una Nada perfecta, es decir, algo privado de existencia. Se opone, como su igual, al algo. Ahí radica el sentido de las palabras de Platón sobre las dos causalidades — la divina y la necesaria. Platón se ha limitado aquí a expresar con mayor relieve el pensamiento de los atomistas: la Nada se ha convertido para él en la Necesidad. Esta convicción de que la Necesidad se reparte junto con la divinidad el poder sobre todo lo que existe, constituía para los griegos una de las evidencias irrebatibles, y aun, si se quiere, el postulado fundamental de su pensamiento. Y lo mismo ocurre hoy día. En la filosofía moderna ha hallado tal convicción su modo de expresión dentro de la dialéctica hegeliana, en lo que Hegel llama "la autogeneración de los conceptos" (Selbstbewegung), en esa doctrina de Schelling según la cual hay en Dios, además de sí mismo, "otra cosa" —su naturaleza—, y en el célebre teorema de Spinoza, el padre espiritual de Hegel y de Schelling: *Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit* [1]. El pensamiento humano "natural" que aspira a las evidencias, es decir, a una visión que perciba en lo que es no sólo que es, sino también que es necesariamente, es el único pensamiento capaz de proporcionarnos, como nos lo ha explicado Kant, la verdadera ciencia. Por eso el pensamiento natural se ve obligado a conservar, como su más preciosa alhaja, la idea de Necesidad. Puede la razón glorificar cuanto quiera a la libertad; lo cierto es que tendrá siempre que ajustarla dentro del marco de la Necesidad. Esta Necesidad es precisamente la Nada, de la que nos vemos obligados a decir que es. Pues aun cuando no se encuentre

[1] Dios obra únicamente de acuerdo con las leyes de su naturaleza y no está obligado por nada.

en ninguna parte y sea imposible descubrirla, irrumpe siempre en la vida humana, la mutila, la pulveriza, tomando la forma de la suerte, del destino, del *fatum* que no se puede eludir, contra el cual no hay apelación posible.

Kierkegaard se extiende largamente sobre el papel que el *fatum* desempeñaba en la antigüedad y sobre el terror que experimentaban los antiguos frente al destino. Todo esto es evidentemente exacto, como es exacto que el *fatum* no existe en la revelación bíblica. La revelación es precisamente la revelación porque nos descubre, frente a todas las evidencias, que todo es posible para Dios y que no existe ningún otro poder que limite la omnipotencia divina. Cuando se preguntó a Jesús cuál era el primero de todos los mandamientos, contestó: "El primero de los mandamientos es éste: Oye, Israel; el señor, nuestro Dios, es el único Señor" (San Marcos, XII, 29).

Pero, ¿cómo podía entonces Kierkegaard admitir que la inocencia, es decir, el estado en el cual se hallaba el hombre cuando vivía en presencia de Dios, pudiese implicar la angustia de la Nada? Es decir, ¿cómo podía admitir que tal estado pudiese implicar el principio o la posibilidad de esos horrores de que está saturada la vida humana y que describe con una fuerza incomparable en su *Diario* y en sus obras? Insisto en esto, porque esta cuestión o la respuesta a ella constituye para el propio Kierkegaard el *articulus stantis et cadentis* de la filosofía existencial. Ni Job, ni menos aun Abraham, ni ninguno de los profetas y de los apóstoles habrían jamás admitido que la inocencia, que, como Kierkegaard observa justamente (y en pleno acuerdo con la Biblia), es la ignorancia, fuese inseparable de la angustia. Esta idea solamente puede nacer en el alma de un hombre que ha perdido la inocencia y ha adquirido el "saber". Acabamos de decir que, gracias a la

visión intelectual, Sócrates y Platón divisaban al lado del poder divino el poder de la Necesidad, que Leucipo y Demócrito atribuían con la misma seguridad el pecado de la existencia a la Nada, y que el propio Parménides no podía hacer otra cosa que luchar contra la idea del derecho que tiene la Nada a la existencia sin que por eso hubiese podido extirpar tal idea de su alma. En la medida en que confiemos en la razón y en el saber proporcionado por ella, los derechos de la Nada y los derechos de la Necesidad quedarán asegurados mediante evidencias que no podremos vencer y que ni siquiera nos atreveremos a vencer. Y cuando se dirigía hacia Job y hacia Abraham, Kierkegaard recurría a lo Absurdo y aspiraba a la fe sólo porque ahí radicaba su única esperanza de hacer desplomarse los muros de esa fortaleza inexpugnable en cuyo interior la filosofía especulativa ha instalado a su destructora Nada. Mas en el mismo instante en que se presentó a la Paradoja y a lo Absurdo la ocasión de reclamar sus derechos y de entablar el último y supremo combate contra las evidencias, se vinieron abajo sin fuerzas, heridos por un poder misterioso.

VIII

EL GENIO Y EL DESTINO

> *El genio descubre en todas partes el destino, y esto tanto más profundamente cuanto más profundo él sea...; a pesar de su brillo, de su belleza, de su inmensa influencia histórica, esa existencia genial — es pecado. Se necesita valor para comprenderlo.*
>
> KIERKEGAARD.

Vemos, pues, que la angustia de la Nada no es un estado propio de la inocencia y de la ignorancia, sino un estado propio del pecado y del saber. Era, por lo tanto, inútil corregir la Escritura. En verdad, Kierkegaard no es en nuestro caso el único responsable de ello. La narración de la caída del hombre ha sido siempre una verdadera *crux interpretuum*, y los propios creyentes consideraron que tenían el derecho, que tenían el deber de poner de manifiesto sus correcciones. El desconocido autor de la célebre *Theologia deutsch*, tan admirada por Lutero, dice abiertamente que el pecado no ha sido introducido en la tierra por los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal. Adán, declara, habría podido comer una decena de manzanas; no por esto habría resultado para él ningún mal. El pecado de Adán consistió únicamente en su desobediencia. Kierkegaard se mantuvo siempre a distancia de los mís-

ticos y siempre desconfió de ellos. Les reprochaba su apresuramiento y hasta su importunidad. Lo que dice con respecto a ellos puede ser resumido mediante las siguientes palabras de la Biblia: han tenido ya su recompensa. Cuanto mayor es el talento, el ardor, la audacia del místico, más se siente en sus escritos y en su vida que ha recibido ya su recompensa y que no puede esperar nada más. Probablemente por esta razón el pensamiento contemporáneo, cansado y decepcionado del positivismo, pero sin fuerza ni deseo de traspasar las fronteras que éste había trazado, se ha echado tan ávidamente sobre las obras de los místicos. Por sublime que sea, o acaso justamente por ser sublime, la religión de los místicos sigue siendo, a pesar de todo, una religión dentro de los límites de la razón. El místico se une a Dios; el místico llega a ser, él mismo, Dios. Dentro del misticismo Dios tiene tanta necesidad del hombre como éste la tiene de Dios. Hegel se apropia *bona fide* del célebre verso de Angelus Silesius sin tener por ello necesidad de ir al encuentro de Job o de Abraham, o de invocar al Absurdo y la fe. El misticismo vive en paz con la razón y el conocimiento humano, y la recompensa que promete a los hombres no supone, mejor aun, excluye una intervención sobrenatural. Todo sucede naturalmente; todo se obtiene por medio de las propias fuerzas. Esto es, sin duda, lo que alejaba a Kierkegaard del misticismo. Si todo se realiza por medio de las propias fuerzas del hombre, no hay repetición, Job no volverá jamás a ver sus riquezas y sus hijos, Abraham habrá perdido para siempre a Isaac, el adolescente que ama a la princesa deberá contentarse con la viuda del cervecero y Kierkegaard no poseerá nunca a Regina Olsen. El Dios bíblico, el que oye los clamores y las maldiciones de Job, el que aparta la mano que Abraham había levantado sobre Isaac, el que

se ocupa del adolescente enamorado, el Dios que, según la expresión de Kierkegaard, cuenta los cabellos en la cabeza del hombre, no es para los místicos el verdadero Dios. No se puede adorarlo, como dicen las gentes cultas (el propio Hegel y Renan) en "espíritu y en verdad". Un tal Dios no ha podido nacer más que en la imaginación grosera e ingenua de hombres ignorantes, de pastores, de carpinteros, de pescadores, que son salvajes o semisalvajes. Hasta es necesario en ciertos lugares expurgar y adaptar a nuestra concepción del mundo las obras de los místicos en la medida en que hayan conservado algunas huellas de esas ideas ridículas y periclitadas. Pero Kierkegaard se aparta del misticismo "ilustrado". Se siente irresistiblemente inclinado hacia el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, lejos del Dios de los filósofos, que se imaginan adorarlo en espíritu y en verdad.

Pero nos ha dicho también que no le ha sido dado realizar el movimiento de la fe, y esto es cierto. En su *Diario* leemos lo siguiente acerca de Lutero: "Se sabe que ciertos estados de alma buscan con frecuencia la ayuda de su contrario. El hombre se da alientos por medio de palabras violentas, y parece tanto más fuerte cuanto más inseguro sea. No es un engaño, sino una piadosa tentativa. El hombre no quiere ni siquiera dejar que hable su indecisión, su angustia; no quiere ni llamarlas con su nombre y se esfuerza en extraer de sí mismo afirmaciones contrarias en la esperanza de que esto le preste alguna ayuda." [1] No examinaremos aquí hasta qué punto esta observación es aplicable a Lutero; en todo caso, puede aplicarse a Kierkegaard. Éste se acercó al misterio de la caída sin haber conseguido liberarse de "la indecisión y de la angustia". (¿Es posible liberarse de la angustia? ¿Lo ha conseguido

[1] *Diario*, I, 229.

jamás nadie?) Y tuvo que interpretar, es decir, corregir y cambiar la narración bíblica, introduciendo ya en el estado de inocencia lo que había descubierto en su experiencia personal, en la experiencia del hombre pecador y caído. De ello resultó esa "explicación lógica" contra la cual tan obstinadamente se protegía.

Y, en efecto, si la angustia es ya inherente a la inocencia, el pecado resulta inevitable, necesario y, por consiguiente, explicable. Para hablar como Kant, no irrita la razón, pero la satisface. Si no una "autogeneración de conceptos", como lo deseaba Hegel, consigue inclusive, cuanto menos, una "autogeneración". Ahora bien, para Hegel lo que importaba era la primera y no la segunda parte de la fórmula. Es esencial que haya autogeneración, que el movimiento se produzca por sí mismo. En cuanto a saber lo que se mueve, es algo secundario. Con esto se pone fin a los detestables "de repente", a los *fiat* y a la arbitrariedad que, incluyendo la de Dios, se oculta tras ellos. El pecado del hombre no consistió en gustar de los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal, y en distinguir entre el bien y el mal. Adán habría podido comer, si así lo hubiese deseado, veinte manzanas; nada habría con esto perdido: acaso habría ganado algo. Es también falso pretender que la serpiente tentó al primer hombre; no hay necesidad de mezclar a la serpiente en la historia de la caída. Nuestra razón sabe esto con entera certidumbre, y no existe ninguna instancia superior al saber que proporciona la razón... Lo Absurdo retrocede de nuevo ante las evidencias que no le es dado vencer.

Pero la angustia de la Nada ha permanecido, y Kierkegaard no puede, no quiere olvidarla. Sin embargo, aunque no sea sino para conservar la apariencia de la lógica realizó una Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος casi imperceptible para una mirada

experimentada. Había comenzado con una angustia sin objeto, sin causa, y poco después la sustituyó por otra palabra muy parecida: el espanto. Luego, como si nada, pasó a los horrores de la vida real de los que su pensamiento no consiguió jamás desembarazarse. Pero la angustia de la Nada sobre la cual descansa el pecado no tiene nada que ver con el espanto que sienten, por ejemplo, los niños cuando escuchan algún relato extraordinario. Kierkegaard observa en sí mismo, y con razón, que hay en el espanto un elemento de "dulzura" cuando pensamos en lo misterioso, en lo extraordinario, en lo sobrenatural. La angustia de la Nada tiene una muy distinta fuente que el espanto; no se puede encontrar tampoco una relación directa entre esta angustia y los horrores de que está llena la vida humana. Por esto precisamente tal angustia no tiene objeto ni causa, siendo inconcebible para nosotros. Acercarse a ella pertrechado con los principios de contradicción y de razón suficiente, con los que se pertrechaba Lebniz cuando partía en busca de la verdad, es hacer todo lo necesario para colocarse fuera de toda posibilidad de comprenderla. Sólo la serpiente bíblica o —para no chocar con los hábitos de nuestro pensamiento— la intervención de una fuerza externa al hombre puede hacernos penetrar, cuando menos parcialmente, en la incandescente atmósfera de la caída del hombre, y revelarnos con ello —en la medida en que deba y pueda ser revelado al hombre— en qué consiste el pecado original. Y la experiencia de Kierkegaard, que transgredió todas las prohibiciones, es capaz de prestarnos grandes servicios. "Se puede comparar —escribe— la angustia con el vértigo. El que se ve obligado a fijar su mirada en un profundo abismo es arrastrado por el vértigo... La angustia es, pues, el vértigo de la libertad. Surge cuando, al querer establecer la síntesis, la libertad

escruta sus propias posibilidades y se apodera de lo finito para permanecer en ella. La libertad se desploma en medio del vértigo. La psicología no puede, no quiere tampoco decir nada más sobre el particular. En un instante queda todo transformado y, al manifestarse a sí misma, la libertad descubre que es culpable. Entre estos dos instantes hay un salto que todavía ninguna ciencia ha explicado ni podrá jamás explicar... La angustia es un malestar femenino en donde la libertad se desploma sin conocimiento. Psicológicamente hablando, la caída se produce siempre en este síncope."[1]

Estas líneas y lo que Lutero nos ha dicho en su *De servo arbitrio* pertenecen a las intuiciones más profundas y más asombrosas del espíritu humano. "La angustia es el vértigo de la libertad" y "la caída se produce siempre en un síncope". Así dice Kierkegaard. Y esta angustia es la angustia de la Nada. "La Nada de la angustia es, pues, aquí un complejo de presentimientos que se reflejan en sí mismos y se aproximan cada vez más al individuo aun cuando no posean esencialmente ninguna significación dentro de la angustia (es decir, no le den, por así decirlo, el menor pábulo). Sin embargo, no se trata de una Nada con la cual el individuo nada tiene que ver, sino de una Nada que se halla continuamente en relación viva con la ignorancia de la inocencia."[2] Con toda su atención puesta en tensión máxima, Kierkegaard se absorbe en la consideración de la Nada y de su vínculo con la angustia que le han sido descubiertos. "Si preguntamos cuál es el objeto de la angustia, la respuesta será siempre: la Nada. La angustia y la Nada van siempre aparejadas. Pero tan pronto como se plantea la realidad de la libertad del espíritu, la

[1] V, 56.
[2] *Ib.*, 57.

angustia desaparece. ¿Qué es, en suma, la Nada en la angustia del paganismo? Es el destino... El destino es la unidad de la Necesidad con el azar. Esto halla su expresión en el hecho de que nos representamos el destino como algo ciego: el que avanza ciegamente se mueve tan necesaria como accidentalmente: una Necesidad inconsciente de sí misma es *eo ipso* un azar con respecto al momento siguiente. El destino es, por consiguiente, la Nada de la angustia."[1] El hombre más genial no podrá vencer el concepto del destino. Por el contrario, "el genio descubre en todas partes el destino, y esto tanto más profundamente cuanto más profundo él sea. Para un observador superficial, esto es evidentemente una tontería. Pero, en realidad, ahí radica su grandeza, pues ningún hombre nace con la idea de la providencia... El genio manifiesta precisamente su original poder en el hecho de que descubre el destino, pero también en el hecho de que con ello demuestra igualmente su impotencia".[2] Y Kierkegaard termina sus reflexiones con estas provocativas palabras: "A pesar de su brillo, de su belleza, de su inmensa influencia histórica, esa existencia genial — es pecado. Se necesita valor para comprenderlo. Y difícilmente lo comprenderá quien no haya aprendido todavía a aplacar el hambre de su alma afligida. Y, no obstante, así es."[3]

La falta de lugar me impide multiplicar las citas. Kierkegaard varía hasta el infinito los pensamientos antes expresados, todos los cuales culminan en su afirmación de que la angustia de la Nada desemboca en el síncope de la libertad; de que, tras haber perdido su libertad, el hombre se encuentra sin fuerzas y, en su debilidad, toma la Nada por el Destino invencible, por la Necesidad omni-

[1] *Ib.*, 93, 94.
[2] *Ib.*, 96.
[3] *Ib.*, 99.

potente. Y el hombre se apega a esta convicción tanto más cuanto más lúcido sea su pensamiento y mayores los dones recibidos. Vemos que, no obstante todas las reservas antes referidas, Kierkegaard vuelve íntegramente a la narración bíblica de la caída del primer hombre. El genio, el mayor genio, admirado por el mundo entero, considerado como un bienhechor de la humanidad, el que espera una gloria inmortal en la tierra precisamente porque es una genio, porque su mirada lúcida penetra la existencia casi en sus últimas honduras — ese genio es también el mayor pecador, el pecador *por excelencia.* En el mismo instante en que descubrió "las verdades generales y obligatorias" que constituyen todavía hoy las condiciones del saber objetivo, Sócrates renovó el crimen de Adán: tendió la mano hacia el árbol prohibido. Así, a pesar de toda su gloria, de su enorme importancia histórica, no es sino un hombre caído, un pecador. Por mi parte agregaré que es tal vez ese pecador el que, de acuerdo con el Libro eterno, será recibido en los cielos con más alegría que diez justos; no por ello dejará de ser un pecador. Ha probado los frutos del conocimiento, y la Nada se ha transformado para él en Necesidad que, cual la cabeza de Medusa, petrifica a todos los que se vuelven hacia ella... Ni siquiera tuvo idea de lo que había hecho, como no tuvo idea de lo que hizo el primer hombre cuando aceptó de manos de Eva los frutos de tan seductor aspecto. Bajo el conjuro pronunciado por el tentador: *eritis sicut dii scientes bonum et malum,* se acultaba la invencible fuerza de la Nada, que paralizó la voluntad hasta entonces libre del hombre.

Cierto es que Kierkegaard hace observar, de paso, que, en tanto que era un inocente, Adán no podía comprender el sentido de las palabras de Dios cuando le prohibía gustar de los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal,

pues ignoraba el bien y el mal. Pero, ¿se puede y se debe "comprenderlas"? Nosotros las comprendemos; nosotros sabemos que el bien es el bien y el mal es el mal. Pero otra posibilidad permanece y seguirá permaneciendo oculta a nuestra comprensión, una posibilidad de que la Escritura precisamente habla. No se trata de que Adán ignorase la diferencia entre el bien y el mal, *sino de que esta diferencia no existía.* Para Dios y, en la medida en que vivía en presencia de Dios, para Adán, no había mal: todo en el mundo era *valde bonum.* Al prometer al hombre que si gustaba de los frutos del árbol de la ciencia sería igual a Dios, conocedor del bien y del mal, la serpiente le engañó doblemente. El hombre no llegó a ser igual a Dios; Dios no posee, en general, ningún "saber", y no tiene, en particular, la ciencia del bien y del mal, ciencia que el hombre caído, hechizado por las engañosas seducciones de la Nada, considera todavía hoy como su más alta dignidad. Sócrates, el más sabio de los hombres, el genio incomparable, fué el mayor de los pecadores: no fué, como él lo creía, un Sócrates libre, sino un Sócrates hechizado, encadenado. La angustia ante la Nada que le descubrió el tentador paralizó su voluntad sin que ni siquiera pudiera darse cuenta de que su voluntad había sido paralizada. Estaba persuadido de que su voluntad era libre y de que la razón, directora de esa voluntad, era lo que había de mejor en él y en todos los hombres; creía que la promesa *eritis sicut dii scientes bonum et malum* había sido realizada, que había llegado a ser semejante a Dios, y ello precisamente en tanto que "sabía". Ahí radica el sentido de las palabras de San Pablo citadas por Kierkegaard: todo lo que no procede de la fe es pecado. El saber al cual nuestra razón tan ávidamente aspira es el más grande y mortal de los pecados. Esto explica por qué Kierkegaard tendía tan apa-

sionadamente hacia lo Absurdo y nos ponía en guardia contra las pretensiones de la ética. La razón, con su sed (lo repito una vez más – *concupiscentia invincibilis*) de verdades necesarias, y el bien, con sus exigencias categóricas: he aquí precisamente lo que nos proporcionaron los frutos del árbol prohibido. Estos frutos hicieron impotente al hombre y le impidieron ver que su impotencia era una desdicha. Le quitaron el deseo de luchar. El hombre se transformó en caballero de la resignación, pues consideró la resignación como su mérito, como su virtud, y llegó a identificar el conocimiento con la verdad. Perdió su libertad y no se sintió por esto horrorizado, pues pensó que así debía ser, que no hay ni puede haber libertad, que el mundo está basado en la coacción expresada en las "leyes" del ser, leyes identificadas con la verdad, y en las leyes del deber, cuyo conjunto constituye su moral. Creyó que su tarea consistía en investigar las leyes del ser y en realizar en su vida las leyes de la moral: *facienti quod in se est deus non denegat gratiam* [1].

Por extraño que ello parezca, se observa continuamente en el pensamiento de Kierkegaard, aun en el más impetuoso, una tendencia hacia esa concepción del pecado que formulaba la filosofía especulativa. Esto es lo que le hacía decir que Adán ignoraba, en su estado de inocencia, la diferencia existente entre el bien y el mal. Pero entonces tenemos que preguntar una vez más: ¿para qué los clamores de Job, y el espantoso sacrificio de Abraham, y la afirmación de San Pablo de que todo lo que no procede de la fe es pecado? ¿Y qué se ha hecho de la Paradoja y de lo Absurdo? Pues lo Absurdo es lo Absurdo por cuanto quiere desembarazarse de toda clase de "leyes", por cuanto lucha contra ellas. El propio Kierkegaard nos lo dice:

1 Dios no rehusa su gracia a quienes hacen lo que pueden.

"La fe comienza allí donde el pensamiento acaba."[1] O también: "La paradoja de la fe hace que el individuo, en tanto que individuo, sea superior a lo general... y que el individuo, que todo individuo, se halle en una relación absoluta con lo Absoluto."[2] Y no se trata de pensamientos arrojados al azar: la fe es para Kierkegaard la *conditio sine qua non* de la filosofía existencial. Pero si así es, ¿podemos todavía hablar de "leyes" cuando penetramos en la región en donde la fe lucha contra el pecado? ¿Y consiste el pecado en infringir las leyes? Dicho de otro modo: ¿es el pecado una falta? Hay que repetirlo continuamente: Kierkegaard está siempre dispuesto a sustituir el concepto del pecado por el concepto de falta. Ahora bien, si queremos darnos cuenta de la diferencia que existe entre la idea bíblica y la idea pagana del pecado, hay que declarar ante todo que si para el paganismo el concepto de la falta agotaba el concepto del pecado, para la Biblia estos dos conceptos ni siquiera se oponen entre sí: son totalmente diferentes y nada tienen en común.

Al revés de lo que afirmaba Kierkegaard, el pecado suponía siempre justamente en el paganismo la mala voluntad. Por eso la catarsis, la purificación, constituye, según Platón, la esencia de la filosofía. "El que no ha filosofado y no ha abandonado la tierra purificada no podrá unirse a la familia de los dioses", dice Sócrates en el *Fedón* (82). De este modo expresaba su más cara idea. Por otro lado, leemos en la *República* (613 *a*): "Dios no abandona jamás al hombre que intenta ser justo, que practica la virtud", etcétera. De ahí que el cap. 53 del profeta Isaías sobre el adolescente que asumirá todos los pecados, capítulo que los cristianos consideran como una profecía del adveni-

[1] III, 50.
[2] *Ib.*, 53.

miento de Jesús, debiera constituir para los paganos el mayor de los escándalos, una provocación lanzada contra la razón y la conciencia pagana. Descargarse en otra persona de los propios pecados es no sólo imposible, sino también altamente vituperable. No menos escandalosas y provocadoras para el paganismo eran las palabras de Isaías que San Pablo cita en su Epístola a los Romanos (X, 20) como algo de una audacia admirable: "He atendido los ruegos de los que no pedían y me he hecho encontrar por quienes no me buscaban" (Is. 65, I). La razón humana percibe claramente y reconoce como evidente que es perfectamente imposible descargar sobre otro el propio pecado. Y la conciencia moral, que sigue siempre los dictados de la razón, declara categóricamente que rebatir el propio pecado (la propia falta) sobre otro es inmoral. Pero aquí es más útil que nunca recordar el Aburdo kierkegaardiano o, mejor aun, las palabras auténticas de Tertuliano que llegaron a oídas de Kierkegaard bajo una forma abreviada – *credo quia absurdum*. En la obra *De carne Christi*, de Tertuliano, leemos: *crucifixus est Dei filius, non pudet quia pudendum est, et mortus est Dei filius, prorsus credibile quia ineptum est, et sepultus ressurexit, certum est quia impossibile*[1]. Tertuliano aprendió de los profetas y de los apóstoles que todos los *pudenda* de nuestra moral y todos los *impossibilia* de nuestra razón nos han sido inspirados por una fuerza enemiga que encadenó la voluntad del hombre, y presintió en esta fuerza misteriosa, como luego lo hizo Lutero, *bellua qua non occisa homo non potest vivere*. Para Dios lo imposible no existe; para Dios nada es vergonzoso. La vergüenza que, según su propia

[1] El hijo de Dios fué crucificado: no es vergonzoso, porque es vergonzoso; y el hijo de Dios ha muerto: esto es aun más creíble, porque es inepto; ha sido enterrado y ha resucitado: es cierto, porque es imposible.

confesión, Alcibíades aprendió de Sócrates, fué transmitida a Sócrates por Adán caído. Según la Escritura, la inocencia no conocía la vergüenza, y la vergüenza era inútil para la inocencia.

Todo esto no es más que paradoja y absurdo. Pero la profecía del cap. 53 de Isaías no puede penetrar en nuestra conciencia si no es bajo la forma de lo Absurdo y de la Paradoja. Es imposible "comprender" que el inocente se haga cargo de nuestros pecados. Y es todavía menos comprensible que de este modo se pueda aniquilar el pecado, desarraigarlo del ser. Pues esto significa hacer que lo que ha sido no fuera. Es natural que aun los hombres profundamente piadosos hayan intentado por todos los medios atraer la razón y la moral al lado de la verdad revelada. Leemos en San Buenaventura lo siguiente: "*Non est pejoris conditionis veritas fidei quam aliae veritates; sed in allis veritatibus ita est, ut omnis (veritas) qua potest per rationem impugnari, potest et debet per rationem defendi; ergo, pari ratione, et veritas fidei nostrae.*" [1] Como todos los filósofos medievales, San Buenaventura estaba absolutamente convencido de que si no se podía defender la verdad de la fe mediante argumentos racionales parecidos a los que se utilizaban para atacarla, la verdad de la fe se hallaría en posición desventajosa frente a las demás verdades. ¿De dónde extrajo esta convicción y en qué se basaba?

Volveremos sobre esto. Por el momento, me limitaré a decir que en ningún caso se puede defender el poder y la posibilidad de perdonar los pecados con argumentos análo-

[1] La verdad de nuestra religión no se halla en una más desventajosa posición que las demás verdades; todas las otras verdades pueden ser defendidas con los mismos medios de la razón con los que pueden ser atacadas; por lo tanto, lo mismo debe suceder para la verdad de nuestra fe.

gos a los que se emplearían para negar este poder y esta posibilidad. San Buenaventura habría podido fácilmente convencerse de ello releyendo el Evangelio según San Mateo (IX, 5-7), o los pasajes correspondientes de los otros Evangelios sinópticos. Cuando Jesús hubo penetrado en los pensamientos de los escribas, que lo acusaban dentro de sí mismos por haber dicho al paralítico: "tus pecados te son perdonados", no discutió con ellos, no se defendió con los mismos medios de que ellos se habían valido para atacarle, sino que eligió otro muy distinto camino: sanó al paralítico con su propia palabra: "...¿qué es más fácil decir: Tus pecados te son perdonados, o decir: Levántate y anda? Mas para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra autoridad para perdonar los pecados: Levántate, le dijo entonces al paralítico, y véte a tu casa. Y se levantó y se fué a su casa." Liberar al hombre del pecado, aniquilar el pecado no es un poder que se halle en manos de quien cuente con el apoyo de la razón y de la moral, sino sólo en manos de Aquel cuya palabra hace recobrar sus fuerzas al paralítico, es decir, de Aquel para quien todo es posible.

IX

EL CONOCIMIENTO COMO CAÍDA

Si se me permitiera expresar un deseo, pediría que a ninguno de mis lectores se le ocurriera llevar adelante su penetración hasta formular la siguiente pregunta: ¿Qué habría ocurrido si Adán no hubiese pecado?

KIERKEGAARD.

Para perdonar el pecado hay que disponer del poder de hacerlo, como hay que disponer del poder de curar para sanar a un paralítico. La razón dice, naturalmente, que una y otra cosa son imposibles, no sólo para el hombre, sino también para un ser superior. Zeus, recordémoslo, ha revelado personalmente este misterio a Crisipo o, mejor dicho, Crisipo y Zeus han tenido la revelación de este supremo misterio del ser bebiendo ambos en las mismas fuentes eternas e inagotables de la verdad. Para hablar en el lenguaje de San Buenaventura: las verdades de Zeus y de Crisipo no se hallan en posición más desventajosa que las demás verdades. Si a alguien se le hubiera ocurrido atacarlas apoyándose en la razón, habría sido posible defenderlas recurriendo asimismo a la razón. No sucede lo mismo con la verdad que Jesús pretende implantar en el Evangelio: todos los argumentos racionales le son contrarios y no se puede invocar ninguno en su favor. Tal verdad

se ve forzada a confesar, como Kierkegaard lo hizo, que se halla privada de la protección de las leyes. O para emplear el lenguaje corriente: ni Jesús de Nazaret ni nadie en el mundo tiene el poder de perdonar los pecados y de sanar a los paralíticos. La razón ha proclamado esta verdad *propio motu* sin pedir nada, sin preguntar nada a nadie. Lo repito, e insisto en este hecho: sin pedir nada ni a los hombres ni a los dioses, sin preocuparse de saber si querían o no admitir esta verdad. Por lo demás, la razón tampoco ha proclamado esta verdad porque la deseara o la apreciara, o porque hubiese tenido necesidad de ella. La ha proclamado simplemente en un tono que no admitía réplica. Y así esta verdad comenzó a regentar la vida y con un suspiro disimulado (el propio Zeus suspiraba al confesar a Crisipo su impotencia) todos los seres vivientes se sometieron a ella.

¿Por qué se sometieron? ¿De dónde le viene a la razón el poder de imponer sus verdades inservibles, detestables, a veces absolutamente insoportables? Pero nadie, ni los hombres ni los dioses, plantea una tal cuestión; cuando menos, se abstienen de plantearla los dioses del paganismo. Esto constituiría, en efecto, una grave ofensa para la razón, para la grandeza de la razón, una *laesio majestatis* contra la cual nos pone en guardia el profundo Spinoza. Los pelagianos defendían desesperadamente la moral con el fin de realizar su *homo, emancipatus a deo.* La filosofía especulativa no se muestra menos apasionada por alcanzar la *ratio emancipata a Deo.* Sólo la verdad que ha sabido liberarse de Dios es para ella la verdad. Cuando Leibniz anunciaba solemnemente que las verdades eternas existen en el entendimiento de Dios independientemente de su voluntad, no hacía sino proclamar abiertamente un principio del cual se había nutrido la filosofía medieval y que

ésta había recibido de la herencia griega: todos los esfuerzos de la razón humana han tendido siempre a procurarse *veritates emancipatae a Deo*. La razón dicta las leyes que le place dictar en virtud de su misma naturaleza. Pues tampoco ella es libre. Aunque lo quisiera, no podría dar el mundo en plena propiedad a los hombres. Pero ella misma no pregunta por qué dicta esas leyes y no autoriza a nadie a plantearse dicha cuestión. Así es y así será eternamente. Los destinos humanos, los destinos del universo han quedado fijados *in saecula saeculorum*, y nada de lo que ha sido decidido por la eternidad puede ni debe ser modificado. El ser ha sido hechizado por un poder impersonal e indiferente, y no le ha sido otorgado la posibilidad de desembarazarse de su imperio. En cuanto a la filosofía, que repite incesantemente que busca el comienzo, la fuente, las raíces de todas las cosas, no intenta saber tampoco cuál es esta fuerza y se limita "simplemente" a reconocerla, alegrándose de haber logrado "quitar el velo a lo invisible". La propia "crítica de la razón pura" se detiene ante ese límite. Evidentemente tiene en cuenta la prudente observación de Aristóteles: quien no sabe detenerse a tiempo en su interrogar, demuestra con ello su mala educación. Pero según la Biblia la razón y las verdades eternas que ella nos proporciona ofrecen un cierto peligro. Dios ha advertido al hombre que debía desconfiar del saber: "tú morirás". Pero, ¿es esto una objeción contra el saber? ¿Puede ponerse así en duda el saber? En el Edén no había ningún San Buenaventura ni tampoco ninguna filosofía especulativa. Hay que creer que las palabras de Dios constituían, en efecto, para el primer hombre una objeción. Por su propio ímpetu, por su propia voluntad el primer hombre no habría jamás extendido la mano hacia el fruto prohibido. Las palabras que posteriormente fueron procla-

madas por el profeta y repetidas por el apóstol: *justus ex fide vivit*, constituían una "ley" para la ignorancia: la fe conduce al árbol de la vida. Ahora bien, el árbol de la vida no proporciona ni el saber ni la filosofía especulativa: da la filosofía existencial. Según la Biblia, se necesitó la intervención de la serpiente para que el hombre realizara el gesto fatal. Debilitado por un misterioso hechizo, el hombre se entregó al poder de las verdades de la razón, *veritates emancipatae a Deo*, y sustituyó los frutos del árbol de la vida por los frutos del árbol de la ciencia.

Kierkegaard no puede resolverse a aceptar sin reserva ni correcciones la narración del Génesis sobre la caída del primer hombre. Elude la serpiente, no puede admitir que la ignorancia del primer hombre le descubriera la verdad y que la ciencia del bien y del mal implicara el pecado. Sin embargo, este mismo Kierkegaard nos ha dicho que el pecado es el síncope de la libertad, que lo contrario del pecado no es la virtud, sino la libertad (o, mejor aun, que lo contrario del pecado es la fe), y que la libertad no es, como ordinariamente se cree, la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, sino la posibilidad pura y simple: Dios significa que todo es posible. Pero, ¿a qué se debe entonces que, a pesar de todo, el hombre haya cambiado la libertad por el pecado, que haya renunciado a las posibilidades ilimitadas que le había otorgado Dios para aceptar las posibilidades limitadas que le brindaba la razón?

Kierkegaard no responde a esta pregunta. Sin embargo, la formula, pero en una muy distinta forma: "Si se me permitiera expresar un deseo, pediría que a ninguno de mis lectores se le ocurriera llevar adelante su penetración hasta formular la siguiente pregunta: ¿Qué habría ocurrido si Adán no hubiese pecado? En el mismo instante en que la realidad queda establecida, la posibilidad, como

si fuese una nada, se desvanece, y esto tienta a los hombres a quienes no gusta reflexionar. ¿Y por qué, pues, la ciencia (acaso sería preferible decir la conciencia) no puede decidirse a mantener bien firme la brida que frena al hombre, y a comprender que también le son impuestos unos ciertos límites? Pero cuando se os formule una pregunta estúpida, guardaos de contestar a ella: seríais entonces tan necios como el que os ha preguntado. La insanidad de esta pregunta no reside tanto en la pregunta misma como en el hecho de que sea planteada a la ciencia". Está, en efecto, fuera de toda duda que no se puede hacer a la ciencia una tal pregunta. A los ojos de la ciencia la realidad pone fin de una vez para todas las posibilidades. Pero, ¿se sigue de ello que no haya en absoluto que formular tal pregunta? ¿Y no la ha planteado el propio Kierkegaard, si no *explicite* cuando menos *implicite*? Cuando nos proponía olvidar a la serpiente tentadora, ¿no respondía a la pregunta que ahora nos prohibe formular? Y ha respondido, además, en nombre de la ciencia, la cual se ve naturalmente obligada a considerar la serpiente bíblica como una fantasía pueril y enteramente inútil. Si Kierkegaard ha eludido la serpiente, se debe a que ha vacilado en enfrentarse con ciertas verdades emancipadas de Dios o acaso inclusive increadas, eternas. Y, no obstante, es precisamente aquí más que en cualquier otra parte que hubiese tenido que recordar esas palabras misteriosas que tan frecuentemente cita: "¡Dichoso el que no se escandalice de mí!"

Y, en efecto, ¡qué escándalo para el pensamiento racional es la serpiente bíblica! Mas la narración del Génesis sobre el pecado original es, de un extremo a otro, tan escandalosa como ella. La caída del hombre, tal como ha sido relatada en la Escritura, es tan contraria a nuestra concepción de lo posible, y de lo que debe ser, como esa ser-

piente que habla con el hombre y lo seduce. Por más que se intente convencernos de la verdad de la narración bíblica, todas las afirmaciones chocarán contra la lógica del sentido común. Si, a pesar de todo, dicha narración contiene la "verdad", no se podrá, en todo caso, defenderla recurriendo a los mismos medios que se pueden utilizar para aniquilarla. Por consiguiente, si la verdad de la fe depende, como la verdad del conocimiento, de la posibilidad de una defensa racional, habrá que borrar de la Escritura el capítulo que relata la caída del primer hombre. En este caso no se trata de saber si es estúpido o no preguntar lo que habría ocurrido si Adán y Eva no se hubiesen dejado seducir por la serpiente y no hubiesen tomado los frutos prohibidos, sino que se puede afirmar con seguridad que nuestros antepasados no han sucumbido jamás a la tentación, que la serpiente no los ha tentado nunca y, lo que es más todavía, que los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal no han sido más peligrosos, sino, al contrario, más útiles y necesarios que los frutos de los demás árboles del Edén. En una palabra: si queremos confiar en nuestra propia perspicacia y penetración, tendremos que reconocer que el pecado ha comenzado de un modo que en nada se parece a lo que nos cuenta la Biblia sobre Adán y Eva, que ha comenzado acaso con el crimen de Caín al asesinar a su hermano Abel. Aquí comprobamos con nuestros propios ojos —*oculi mentis*— la presencia del pecado y de la falta; no hay la menor necesidad de recurrir a un *deux ex machina* tan quemérico e inadmisible para la filosofía como lo es la serpiente tentadora. En este caso, el pecado pierde ese carácter fantástico que le confiere la narración bíblica y merece plenamente el honroso título de verdad, pues se puede defenderlo por medios análogos a los que podrían utilizarse con el fin de atacarlo.

Es evidente que Kierkegaard no ha sabido tener cuidado de sí: la narración bíblica de la caída del hombre lo ha escandalizado. Y, por lo demás, ¿quién podría aquí tener cuidado de sí, no escandalizarse? Todo nuestro ser "espiritual" clama dentro de nosotros que el pecado procede de cualquier parte menos del árbol de la ciencia del bien y del mal. Y nos rebelamos igualmente ante la idea de que la serpiente haya podido paralizar y adormecer la voluntad humana. Por lo tanto, se trata de descubrir a toda costa una explicación más plausible del pecado. Mas, ¿no testimonia toda "explicación" —y sobre todo el deseo de "explicarlo todo" de que Kierkegaard se mofa— el "síncope de la libertad"? Mientras el hombre sea libre, mientras su libertad no esté paralizada, mientras le sea factible hacer cuanto le parezca conveniente y necesario, no se dedicará a explicar. Sólo explica el que no tiene fuerza suficiente para obrar de acuerdo con su voluntad, el que se halla sometido a una fuerza externa. El que es libre no sólo no busca explicación, sino que con una intuición infalible adivina que la simple posibilidad de una explicación es el mayor peligro que amenaza su libertad.

Así, no sólo está permitido, sino que hay que preguntar lo que habría ocurrido si Adán no hubiese pecado. Y si realmente le es dado al hombre abrir un día sus ojos, salir del letargo en que la serpiente lo ha sumergido, tendrá entonces acaso el suficiente valor para formularse la pregunta antedicha: ¿es la narración de la caída de Adán "una verdad eterna"? ¿No llegará un momento en que el hombre vuelva a encontrar su libertad primera, su libertad auténtica, aquella de que participaba con Dios en su existencia paradisíaca? A pesar de todas las prohibiciones de la razón, ¿no descubrirá "de repente" que la verdad de la caída, como todo lo que nos ofrece la experiencia, tiene un

comienzo y que, por la voluntad de Aquel que ha creado todas las verdades, puede también tener un fin? Evidentemente, la razón montará en cólera, pues admitir esto significa admitir el fin de su reino, que, según ella, no puede y no debe tener fin, pues no ha tenido tampoco comienzo. Y, sin embargo, ¡cuántas páginas inspiradas en lo Absurdo no ha escrito Kierkegaard! ¿Es posible que hayan conseguido hacer mella en él las protestas y las vituperaciones de la razón? ¿Se debilitará en el momento decisivo la filosofía existencial ante su furioso adversario?

Debemos indicar aquí que la filosofía existencial tiene para Kierkegaard un doble sentido o, mejor dicho, se propone dos finalidades que, a primera vista, parecen oponerse y hasta excluirse mutuamente. Y esto no se ha producido por azar ni es tampoco una "contradicción involuntaria" por parte de Kierkegaard: esa dualidad se halla en relación estrecha, orgánica, con su método de "expresión indirecta" a que más de una vez nos hemos referido y que hace del pensamiento kierkegaardiano, ya por sí mismo complejo y embrollado, algo a veces completamente ininteligible para el lector apresurado.

Casi continuamente encontramos en Kierkegaard una expresión a la que todo el mundo está acostumbrado y que, por consiguiente, no sólo no sorprende a nadie, sino que resuena agradablemente al oído: "lo ético-religioso". Sin querer forzar el sentido de las palabras, y basándose en numerosos pasajes de su obra, se puede decir que la filosofía existencial se propone un fin ético-religioso. Cierto que Kierkegaard nos ha dicho también que el padre de la fe, Abraham, tuvo que "suspender la ética", que le atajaba el camino que conducía a Dios, en el momento más terrible de su vida, en el instante en que debía decidirse su destino, en que la cuestión fatal "ser o no ser" se levantaba

ante él no como un problema abstracto y teórico, sino como algo de que iba a depender toda su existencia. "Si la ética es la realidad suprema, Abraham está perdido." Kierkegaard se daba perfectamente cuenta de ello. Y es exacto: si lo ético es la última, la suprema instancia, si es algo eterno, no creado por Dios, o si es *veritas a Deo emancipata*, no puede haber salvación para Abraham. El propio Kierkegaard se convierte en acusador de esta ética (que en la filosofía moderna se califica de autónoma). Cuando Abraham levantó su cuchillo sobre Isaac, creyó que Isaac le sería devuelto. Se trata de un "argumento" decisivo en favor de Abraham ante el tribunal de la fe. Mas ante el tribunal de la razón y de la ética, que tienen sus propias leyes (lo repito: la razón y la ética son autónomas), la fe de Abraham le compromete, quita todo valor a su acto. La razón declara firmemente que ningún poder puede devolver la vida a Isaac. Y la ética exige no menos firmemente que Abraham degüelle a su hijo sin ninguna esperanza, sin "calcular" que le será devuelto. Sólo en este caso admite que el acto de Abraham sea un sacrificio; sólo a este precio se pueden comprar su aprobación y sus alabanzas.

El Falstaff de Shakespeare pregunta si la ética puede devolver al hombre un brazo cortado. No, es incapaz de ello. Por consiguiente, la ética no es más que imaginación. Pero, según Kierkegaard, Abraham repite la pregunta de Falstaff: ¿puede la ética devolverle a Isaac? Si no puede hacerlo, hay que suspenderla. Abraham se ha decidido a levantar el cuchillo sobre su hijo sólo porque Dios no es la ética impotente, porque Dios le devolverá a Isaac. ¿Cuál es entonces la diferencia entre el "padre de la fe" y el cómico personaje de Shakespeare? La fe, realidad tan excepcional, tan incomparablemente preciosa en la esfera de la existencia religiosa ("todo lo que no procede de la fe es

pecado"), acaba por ser una falla, una enorme falla en el plano del pensamiento racional. La ética, cuya tarea consiste en recubrir y proteger las verdades racionales —aun cuando sea incapaz de devolver al hombre un brazo cortado y, en general, de proponerle nada fuera de sus alabanzas y de sus exhortaciones—, la ética debe dirigir todas sus críticas, todos sus rayos, todos sus anatemas tanto contra Abraham como contra Falstaff. Agregaré, además, esto: Falstaff se burla de las amenazas de la ética; como no puede devolver al hombre un brazo o una pierna, ello demuestra que es impotente, que no es más que un fantasma, una ilusión, y que sus amenazas son quiméricas. ¿Con qué derecho, en efecto, se apodera de la facultad de maldecir el que no puede bendecir? No hemos olvidado de qué modo, según Kierkegaard, la ética castiga a quien se atreva a desobedecer a sus mandamientos. *Sine effusione sanguine* evidentemente, como corresponde a su abstracción decorosa, pero más cruelmente que el más empedernido de los verdugos y el más feroz de los asesinos. Y he aquí que entonces surge la extraña dualidad de Kierkegaard. Ante Abraham se calla la ética. Tras una encarnizada lucha se ve también obligada a huir de Job. Si Sócrates en persona se hubiera entrevistado con Job, no habría llegado, a pesar de toda su ironía y de toda su dialéctica, a conclusión alguna. Job tiende sus manos hacia otro "principio" —hacia Dios, hacia aquel Dios "para el cual nada es imposible", que puede devolver una pierna o un brazo perdidos, que puede resucitar a Isaac, que puede dar la princesa al pobre adolescente y Regina Olsen a Kierkegaard. Anula el *non lugere, neque detestari, sed intelligere* de Spinoza y de toda la filosofía especulativa. El hombre no vivirá ya de la comprensión. La comprensión es esa terrible *bellua, qua non occisa homo non potest vivere.*

De las lágrimas y de las maldiciones del hombre emerge una nueva fuerza que tarde o temprano le ayudará a triunfar sobre el detestado enemigo. Para hablar el lenguaje del salmista, *de profundis ad te, Domine, clamavi.* Y esto es lo que Kierkegaard llama la filosofía existencial, "la insensata lucha de la fe en torno a lo posible". La filosofía especulativa permanece en la superficie, vive en un plano bidimensional. El pensamiento existencial conoce, en cambio, una tercera dimensión, inexistente para la especulación —la fe.

Pero desde el instante en que Kierkegaard se aleja de Job y de Abraham, en que entra en contacto con la cotidianeidad, un miedo insuperable le invade: el miedo de que, puestos aparte lo racional y lo ético, los Falstaff se adueñen del ser. Entonces se precipita de nuevo hacia la ética. La ética no puede devolverle a Regina Olsen y, en general, es incapaz de dar nada al hombre. Pero puede arrebatarle muchas cosas, puede mutilar, aniquilar la vida de los que se nieguen a obedecerla. Pues es una aliada de la Necesidad, que goza de la alta protección de la razón. Terminará por domeñar a Falstaff, no obstante las bravatas y las baladronadas del caballero. Se transformará en infinito, en eternidad; acarreará la destrucción y la muerte. El hombre más despreocupado, más frívolo, quedará horrorizado ante el arsenal de horrores de que dispone la ética. Entonces se rendirá. Por eso cuando Kierkegaard siente que no le es dado, como dice, "realizar el último movimiento de la fe", se dirige hacia la ética y hacia su amenazador "tú debes". Y entonces parece que su filosofía existencial adquiere otro muy diferente sentido: no es ya una lucha insensata en torno a lo imposible, sino una lucha mejor o peor calculada con el fin de alcanzar una victoria posible sobre los que piensan de manera distinta de lo que exige

esa filosofía. En vez de embestir a ese enemigo terrible, la Necesidad, embiste contra enemigos evidentemente peligrosos, pero que solamente disponen de armas humanas. La Angustia ha realizado su obra destructora: ha paralizado la libertad de Kierkegaard o, para emplear su propia terminología, lo ha sumergido en un profundo vértigo. Y las revelaciones de la Escritura han sido sustituídas por las verdades de la razón.

X

EL CRISTIANISMO CRUEL

Mi dureza no procede de mí; si hubiese conocido una palabra calmante, me habría sentido feliz de poder consolar, reconfortar. ¡Y, sin embargo, sin embargo! Tal vez el que sufre carece de otra cosa — de sufrimientos más intensos todavía. ¡Sufrimientos aun más intensos! ¿Quién es lo bastante cruel para atreverse a decir esto? Amigo mío, es el cristianismo, es la doctrina que se nos ofrece como el más dulce consuelo.

KIERKEGAARD.

De esta dualidad de la filosofía existencial de Kierkegaard procede la dificultad en que nos hallamos para comprender no sólo la tarea que se propone, sino también todos los problemas que suscita cuando la revelación bíblica choca con las verdades que nuestra razón obtiene por medios naturales. Con todo nuestro ser, con toda nuestra inteligencia nos esforzamos por colmar el abismo que se interpone entre la revelación y la verdad. Con Hegel y con todos los filósofos en cuya escuela se ha formado el pensamiento hegeliano estamos anticipadamente convencidos de que la revelación no puede, no debe contradecir a la razón y a los conceptos racionales, que debe, por el contrario, colocarlos bajo su protección. Cierto que los pro-

fetas y los apóstoles nos hablan continuamente de la locura de la fe. Cierto que el propio Kierkegaard no se cansa de repetir con "temor y temblor" su encantamiento: para adquirir la fe hay que perder la razón. No obstante, ni las palabras fulminantes de los profetas y de los apóstoles, ni los encantamientos de Kierkegaard producen ningún, o casi ningún, efecto, y no pueden hacer que nuestra libertad salga de su estado de desvanecimiento. El temor de que la libertad insumisa e injustificable mediante nuestra razón nos abrume con males innumerables se halla tan fuertemente arraigado en nuestras almas, que resulta imposible arrancarlo de ellas. Permanecemos sordos a los mismos truenos, apartamos de entre nosotros todos los encantamientos.

¿De dónde procede este miedo? ¿De dónde procede la convicción de que la razón ha de dar al hombre algo más que la libertad? Platón enseñaba que despreciar la razón constituía la mayor de las desdichas. Pero, ¿dónde había aprendido esta verdad? Mejor aun: más de una vez hemos tenido ocasión de comprobar que la razón dirige con frecuencia todas sus fuerzas contra el hombre. Se nos dirá que esto no es un "argumento" contra la legalidad de las pretensiones de la razón y que, por consiguiente, el hombre no puede en ningún caso desembarazarse por este medio de las verdades racionales. Admitamos que Platón se haya engañado, que, en fin de cuentas, la razón sea la enemiga, el verdugo del hombre. A pesar de todo, su reinado seguirá siendo eterno. Y, además, ¿cómo se puede oponer la libertad a la razón? La libertad es la libertad precisamente porque es imposible prever lo que pueda acarrear: acaso algo bueno, pero tal vez algo malo, muy malo. Ni siquiera a Dios se puede otorgar una libertad ilimitada: no podemos "saber", en efecto, lo que Dios habrá de

traernos. Una invencible angustia nos susurra continuamente al oído: ¿y si Dios nos trajera algo malo?

De ahí, de esta angustia procede la costumbre de vincular lo religioso con lo ético, de hablar de "lo ético-religioso". Se diría que el hombre se refugia en lo ético para hacer frente a lo religioso. Lo religioso es algo nuevo, desconocido, lejano; a pesar de todo, lo ético es familiar, conocido, cercano. En lo que toca a lo ético, Kierkegaard y, tras él, nosotros, podemos afirmar que si no tiene bastante poder para restituir un brazo o una pierna, dispone ciertamente del poder de inutilizar, de torturar el alma humana. Ya antes de Sócrates lo sabían los antiguos: lo ético dispone siempre de legiones de furias desencadenadas que persiguen implacablemente cualquier infracción a sus leyes. Todo el mundo lo sabe, y este conocimiento no presupone de ningún modo la fe. Mas el propio Kierkegaard repite continuamente las palabras de San Pablo: todo lo que no procede de la fe es pecado. Sin embargo, lo ético, con sus furias, no procede realmente de la fe. Procede del conocimiento, del conocimiento de lo real. Y los paganos "incrédulos" sabían hablar de él tan bien como Kierkegaard. No puede devolver al hombre un brazo cortado, pero no puede hacerlo ninguna fuerza en el mundo. "Lo religioso" se muestra aquí tan impotente como "lo ético": el propio Zeus nos ha revelado que no podía dar en plena propiedad el mundo a los hombres, que no se trataba más que de un préstamo. Cierto que Kierkegaard decía o, mejor aun, gritaba que nada es imposible para Dios. Dios significa que todo es posible. Puede devolver un brazo o una pierna cortados, puede devolver a Job sus niños asesinados, puede resucitar a Isaac y no sólo a aquel que Abraham degolló, sino a cualquier Isaac degollado por la Necesidad. Como si estuviera fuera de sí, en un arrebato de alegría y de deses-

peración, Kierkegaard nos asegura que Dios otorga a cada hombre la libertad de decidir por sí mismo quién es su Isaac y dónde se encuentra. Le otorga una libertad tan completa, que un caso tan "fútil", tan "miserable", tan "fastidioso" y aun tan cómico como el de Kierkegaard adquiere, según sus propias palabras, una importancia mundial, histórica, infinitamente más grande que las expediciones de Alejandro Magno y las grandes migraciones de pueblos. "El que —nos dice Kierkegaard— no sea lo suficientemente maduro para comprender que hasta la gloria inmortal a través de innumerables generaciones no es más que una definición en el tiempo, el que no comprende que el deseo de semejante inmortalidad es mezquino en comparación con la vida eterna que aguarda a cada hombre y que habría provocado la envidia de todos si solamente hubiese sido destinada a un solo ser, no progresará nada en la comprensión de lo que es el espíritu y de lo que es la inmortalidad."[1]

¿Con qué derecho se permite Kierkegaard hacer tales afirmaciones? ¿Es más importante la vida eterna de un individuo cualquiera que la gloria a través de innumerables generaciones disfrutada por Alejandro Magno? ¿Se ha informado de lo que decía sobre esto la ética? Evidentemente, ha tenido que olvidarla o descuidarla, pues si le hubiese dirigido una simple pregunta habría tenido que renunciar a tales opiniones. Su vida eterna, la suya o la de cualquier otro hombre, no sólo no posee ningún valor en comparación con la gloria de Alejandro, sino que ni siquiera puede ser comparada con el renombre bastante menos resplandeciente de un Mucius Scaevola o de un Regulos. Hasta Eróstrato se hallaba en su apreciación de la gloria que otorga la posteridad más cerca de la verdad que Kier-

[1] V, 100.

kegaard. Por lo menos no se permitía decidir la cuestión como mejor le pareciera, sino que esperaba oír la sentencia de la historia: todos los valores existentes en el mundo no son valores sino en tanto que hallen un lugar en las categorías establecidas objetivamente, no por la voluntad arbitraria y caprichosa del hombre, sino por leyes superiores colocadas por encima de la arbitrariedad y del capricho. La pretensión de Kierkegaard a una vida eterna personal tiene tan poco fundamento como su pretensión de transformar su fracaso con Regina Olsen en un acontecimiento de alcance mundial e histórico. Y esto no constituye para Kierkegaard ningún secreto. En un impulso de sinceridad confiesa —cierto que, como siempre, no de un modo directo, sino en tercera persona— que no tiene confianza en "lo ético": huye de él y, sin embargo, conoce perfectamente su susceptibilidad desmesurada, y sabe que exige que el hombre le confiese, como a un sacerdote, sus deseos y sus pensamientos más íntimos y más caros.[1]

No sólo lo ético no se halla en la vida de Kierkegaard indisolublemente ligado a lo religioso, sino que está constantemente en guerra con él. Sólo en el instante en que lo ético, fijos como siempre sus ojos sobre lo racional, pronuncia su última sentencia, en que todas las posibilidades suyas terminan, sólo entonces comienza justamente "lo religioso". Lo religioso vive fuera y por encima de la esfera de lo "general". No está protegido por ninguna ley, no tiene en cuenta lo que nuestro pensamiento considera como posible o imposible, así como no tiene en cuenta lo que la ética ha declarado permitido y obligatorio. La "vida eterna" es para el hombre piadoso más preciosa que la más

[1] III, 82: "Lo ético no puede prestarles ayuda; se siente ofendido. Pues guardan frente a él un secreto. Un secreto que han asumido bajo su propia responsabilidad." Y aquí no se trata ni de Job ni de Abraham, sino de dos amantes.

retumbante gloria póstuma. Los dones que ese hombre ha recibido del Creador son más preciosos que todas las alabanzas, sean cuales fueren las distinciones que nos promete "la ética". Todo lo que Kierkegaard nos cuenta en sus obras y en sus *Diarios* testimonia que no depositaba sus esperanzas en las posibilidades ofrecidas por la razón (desdeñosamente las llama probabilidades) ni en las recompensas con que quiere deslumbrarnos la ética (las llama falsas consolaciones). De ahí su odio a la razón y su apasionada glorificación de lo Absurdo. En toda la historia de la literatura se encontrarán muy pocos escritores que hayan intentado conquistar la fe tan apasionada e impetuosamente como Kierkegaard.

Pero no en vano recuerda tan frecuentemente aquellas palabras: "¡Dichoso el que no se escandalice de mí!" El escándalo acecha dondequiera y siempre a la fe. Uno y otra se hallan ligados por vínculos incomprensibles, pero aparentemente indestructibles: quien no se haya escandalizado nunca, no ha creído jamás. Sólo debe agregarse a esto que tal escándalo comienza mucho antes de lo que Kierkegaard imagina. Según Kierkegaard, lo más increíble y, de consiguiente, lo más escandaloso es la encarnación de Cristo. ¿Cómo ha podido Dios rebajarse hasta tomar forma humana y, lo que es más todavía, la forma del último de los hombres? Kierkegaard no economiza los colores para pintarnos las humillaciones que experimentó Cristo en el curso de su vida terrenal: pobre, perseguido, despreciado no sólo por los forasteros, sino también por sus prójimos, negado por su padre, que sospechaba de María, etc., etc.[1] ¿Es posible que un tal ser fuese un Dios? Es, sin ningún género de dudas, un gran escándalo. Y, sin embargo, la fuente y el comienzo del escándalo no se hallan en el hecho

[1] XI, 136.

de que Dios se decidiera a revestir el aspecto de un esclavo. Para la razón humana el escándalo comienza mucho antes: reside en el hecho mismo de admitir que existe un Dios para el cual todo es posible, para quien es tan posible tomar el aspecto de un esclavo como la figura de un rey y de un amo. Y debemos señalar que la segunda posibilidad es todavía más inadmisible para la razón que la primera. Kierkegaard no ha perdido jamás este hecho de vista; lo recuerda sobre todo en esos momentos en que describe con la sombría pasión que le caracteriza los horrores de la vida terrenal de Cristo.

Si existen seres superiores al hombre que llamamos dioses, nos será más difícil, mientras permanezcamos en el dominio de nuestra experiencia y de nuestras ideas, admitir la existencia de un ser para el cual "todo es posible" que la existencia de seres que no disponen de un poder efectivo para vencer todas las imposibilidades descubiertas por la razón y para sobreponerse a todas las prohibiciones forjadas por la moral, seres, por lo tanto, que habrán de chocar con toda clase de dificultades cuando se hallen en condiciones desfavorables. Como ya hemos visto, la razón sabe con seguridad que Dios ha nacido también de la Pobreza y de la Riqueza: el aspecto de un esclavo le conviene, pues, bastante mejor que el de un amo, de un potentado omnipotente. Y esto no afecta solamente a los filósofos paganos. En todos los intentos que se han realizado para responder a la cuestión *cur Deus homo?*, volvemos a encontrar infaliblemente el momento de la "necesidad" que atestigua la presencia de ciertos principios eternos sobre los cuales Dios no tiene ningún poder: para salvar al hombre, Dios se vió *obligado* a hacerse hombre, a sufrir, a morir, etc. Y cuanto más profunda sea la explicación, más subrayará con insistencia que, por un lado, era imposible para Dios alcanzar

su finalidad de un modo distinto y que, por otro lado, Él ha manifestado su sublime grandeza aceptando soportar, para salvar al género humano, las inauditas condiciones que la Necesidad le imponía. Todo ocurre como entre los humanos: la razón le traza a Dios los límites de lo posible; la ética le prodiga sus alabanzas, porque Él ha cumplido a conciencia con todos los "tú debes" condicionados por las imposibilidades. Ahí reside el mayor, el supremo escándalo. Kierkegaard lo ha experimentado siempre así; ha luchado siempre desesperadamente contra esta tentación sin lograr jamás triunfar enteramente de ella. Ningún mortal lo ha logrado, y debemos creer, por lo tanto, que no ha sido dado a los mortales vencerla con sus propias fuerzas: los mortales somos incapaces de renegar de los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal. Dicho de otro modo: nuestra razón y nuestra moral se han emancipado de Dios: Dios lo ha creado todo, pero la moral y la razón existían antes que el todo, antes que Dios; existían desde siempre. No han sido creadas; son eternas.

Por eso todos los esfuerzos de la filosofía existencial han tendido siempre a desviarse de la enseñanza de Sócrates tal como Platón nos la transmite: "El mayor bien de que puede gozar un hombre es conversar cotidianamente acerca de la virtud." Cuando lo religioso se une a lo ético se disuelve completamente dentro de este último: el árbol de la ciencia absorbe por completo todas las savias del árbol de la vida. La filosofía existencial, que se había propuesto luchar por lo "posible", se transforma en edificación. Y, por su misma esencia, ésta se resigna siempre con la posibilidades de que disponen lo "racional" y lo "ético". El hombre no osa o no puede pensar en las categorías dentro de las cuales vive, y se ve obligado a vivir dentro de las categorías con las cuales piensa. Y ni siquiera sospecha que

en esto consiste la caída más profunda, que ahí reside el pecado original. Se encuentra por entero en poder del *eritis sicut dii* que susurró a su oído la serpiente.

Esto es, sin duda, lo que pensaba Kierkegaard cuando decía que le era imposible realizar el último movimiento de la fe. Y esta era también la verdadera razón de sus furibundos ataques contra el clero y la Iglesia, contra el "cristianismo que ha suprimido a Cristo", la razón de su dureza, de la crueldad que resuena en sus sermones o, como prefiere llamarlos, en sus discursos edificantes. Los más ardientes admiradores de Kierkegaard no se atreven a seguirle hasta el fin en esta dirección y ensayan todos los modos posibles de "interpretar" esos discursos con el fin de adaptarlos a las ideas corrientes. Pero este modo de obrar solamente puede alejarnos tanto de Kierkegaard como de su problemática, la cual subraya de continuo todos los "O lo Uno o lo Otro" implacables que el ser oculta. Si Kierkegaard hubiese podido "atenuar", lo habría hecho él mismo y no habría encargado a nadie esta faena. En 1851, en el mismo libro en el cual declara impetuosamente que el cristianismo ha suprimido a Cristo, escribe: "...Mi dureza no procede de mí; si hubiese conocido una palabra calmante, me habría sentido feliz de poder consolar, reconfortar. ¡Y, sin embargo, sin embargo! Tal vez el que sufre carece de otra cosa — de sufrimientos más intensos todavía. ¡Sufrimientos aun más intensos! ¿Quién es lo bastante cruel para atreverse a decir esto? Amigo mío, es el cristianismo, es la doctrina que se nos ofrece como el más dulce consuelo."[1] E inmediatamente vuelve a referirse al sacrificio de Abraham, del que tanto nos había hablado en sus primeros libros: "Destruir con sus propias manos lo que tanto se deseaba, privarse de lo que tanto se ha anhelado, que ya

[1] XI, 67.

se posee – esto hiere el yo natural en su misma raíz. Y esto es lo que Dios exigió de Abraham. Abraham debía ofrecerle él mismo, él mismo –¡es espantoso!–, con su propia mano –¡oh insensato horror!–, el sacrificio de Isaac. ¡De Isaac, don de Dios tan larga e intensamente deseado, que Abraham no creía poder jamás agradecer lo bastante a Dios, aun pensando en ello toda su vida; de Isaac, su hijo único, el hijo de la promesa! ¿Crees que la muerte podría proporcionar un tan gran sufrimiento? Yo no lo creo." [1]

Es indiscutible que la vida hace sufrir a veces más cruelmente que la muerte. Y es también indiscutible que la dureza de Kierkegaard no procede de él. No es él quien exigió el horrible sacrificio hecho por Abraham, no es él el responsable de todos los horrores que llenan la existencia humana. Ellos han existido antes que él, persistirán después de él y quizás aun se multipliquen y aumenten. Kierkegaard no es sino un portavoz a través del cual nos llegan palabras que no le pertenecen. Se limita a ver y a oír lo que los demás no han oído todavía. Pero se ve obligado a descifrar personalmente el "alcance" de estos discursos, la "significación" de lo que ha visto y oído. Y aquí asistimos a una lucha interna inaudita, que desgarrará su alma ya tan sometida a toda clase de pruebas, pero a una lucha que no puede rehusar, porque la filosofía existencial se libera en el curso de esta lucha de las evidencias de la filosofía especulativa que han llegado a ser insoportables para el hombre.

En *Temor y Temblor* podía Kierkegaard hablar todavía de "tentación" a propósito del sacrificio de Abraham. Y en sus obras posteriores recordaba a cada momento la "tentación" y repetía continuamente que ninguna ciencia puede explicar lo que el término bíblico "tentación" oculta. Pero

[2] *Ib.*, 66.

luego rechaza la "serpiente". ¿Y queda mucho de la tentación sin la serpiente? O, para hablar con más claridad, ¿no era ya una concesión hecha a la ciencia el no aceptar sino lo que ella es capaz de comprender? Es evidente que Kierkegaard no admitía un sólo momento que su apresuramiento en expurgar la narración de la caída de todo elemento que no entrara dentro del marco de nuestra razón pudiese tener, si no directa, cuando menos indirectamente, consecuencias tan fatales para nuestro pensamiento. Y, sin embargo, ¿qué es la intervención de la serpiente, con sus *eritis sicut dii*, más que una invocación a la *lumen naturale*? Los frutos del árbol de la ciencia transforman el hombre en dios. Con esto lo sobrenatural desaparece, se convierte en fantasmagoría, en una quimera, en una Nada. He aquí la verdadera tentación, la fuente de todas las tentaciones posibles, tanto más amenazadora y peligrosa cuanto que no se parece en modo alguno a una tentación. ¿Quién podría sospechar que el conocimiento, la facultad de distinguir entre el bien y el mal, encubre el menor peligro? Resulta, por el contrario, evidente que la fuente de todos los peligros reside en la ignorancia, en la incapacidad de distinguir entre el bien y el mal. Recordemos con qué indolencia pasa el autor de la *Theologia deutsch* junto a las palabras de la Biblia que se refieren al árbol del conocimiento. Recordemos que el propio Kierkegaard veía en la ignorancia del hombre inocente el adormecimiento del espíritu. El hombre se halla pronto a buscar y a encontrar la fuente del pecado en cualquier parte excepto en el lugar indicado por la Escritura. Más todavía: nuestro pensamiento "natural" nos persuade de que el mayor de los pecados, la más grave caída del hombre, su muerte espiritual, consiste en negarse a conocer lo que es el bien y lo que es el mal. Aun cuando considerase la Biblia cono un libro inspirado

por Dios, Kierkegaard no logró arrancar esa idea de su corazón. Estaba convencido de que su héroe preferido, el padre de la fe, Abraham, estaría perdido si lo "supremo" fuese lo ético, es decir, los frutos del árbol de la ciencia. Sabía que todos los hombres están perdidos si el conocimiento triunfa sobre la fe. Pero lo ético había puesto sobre él sus garras y no lo soltaba.

¿Qué significa esto? Kierkegaard nos había dicho ya que el pecado es el síncope de la libertad. El hombre no elige, no tiene ya fuerza para elegir: en vez de él elige la Nada, ese Proteo que comenzó por transformarse en necesidad y tomó luego el aspecto de lo ético. Y no se detendrá aquí. Se nos mostrará bajo el aspecto de lo eterno, de lo infinito, bajo el aspecto del amor. Y a medida que se vayan produciendo estas metamorfosis, la filosofía existencial retrocederá siempre ante la verdad objetiva de la filosofía especulativa contra la cual Kierkegaard ha luchado tan desesperadamente y en la cual ha visto al más terrible enemigo del género humano.

XI

LA ANGUSTIA Y EL PECADO ORIGINAL

> *Se ha discutido mucho sobre la esencia del pecado original y, a pesar de ello, se ha ignorado una de sus principales categorías — la angustia. He aquí su definición real... La angustia es una fuerza extraña que se apodera del individuo. Y, sin embargo, el individuo no puede, no quiere desembarazarse de ella, pues siente miedo. Pero lo que se teme se desea al mismo tiempo.*
>
> KIERKEGAARD.

Una vez más (pues es algo extremadamente importante para la comprensión de las finalidades que persigue la filosofía existencial) recuerdo lo que Kierkegaard nos ha dicho acerca del pecado, de la angustia y de la libertad: "La angustia es el vértigo de la libertad", escribe en su *Concepto de la angustia.* Acto seguido agrega: "para hablar psicológicamente, la caída ha tenido siempre lugar en un síncope" [1]. Y leemos casi textualmente la misma idea en su *Diario*: "La angustia hace impotente al individuo, y el primer pecado ha tenido lugar siempre en un síncope." Kierkegaard ha hecho preceder esta frase de las siguientes líneas: "Se ha discutido mucho sobre la esencia del pecado original y, a pesar de ello, se ha ignorado una de sus princi-

[1] V. 57.

pales categorías — la angustia. He aquí su definición real... *La angustia es una fuerza extraña que se apodera del individuo. Y, sin embargo, el individuo no puede, no quiere desembarazarse de ella, pues siente miedo. Pero lo que se teme se desea al mismo tiempo.*"[1] Creo que ninguno de los pensadores religiosos más profundos ha logrado capturar mejor la esencia del pecado original. Tal vez deberíamos exceptuar a Nietzsche. Pero, tras haber rechazado el cristianismo, Nietzsche tuvo que hablar no del pecado original, sino únicamente de la caída del hombre. Sin embargo, la decadencia nietzscheana no se distingue gran cosa del pecado original de Kierkegaard. Para Nietzsche, Sócrates, el más grande, sabio y genial de los hombres, es el hombre caído por excelencia. Asustado por "lo Absurdo", que le descubría la vida, Sócrates corrió a refugiarse en el pensamiento racional y le pidió que lo calmara y lo salvara. Sabemos que Sócrates fué para Kierkegaard el mayor acontecimiento habido antes del cristianismo. Pero Sócrates fué también para él el pecador por excelencia, justamente porque fué un genio incomparable, el hombre que descubrió el conocimiento y fundó en él todas sus esperanzas. El conocimiento fué para él la única fuente de la verdad y del bien. El conocimiento le mostraba los límites naturales de lo posible; el bien era el arte de hallar la dicha suprema dentro de los límites fijados por el conocimiento. Inspirado por el "conócete a ti mismo" délfico, llegó a la convicción de que el mayor bien del hombre consistía en discurrir acerca de la virtud.

Es realmente sorprendente que Nietzsche haya sabido no sólo adivinar en Sócrates a un decadente, es decir, a un hombre caído, sino también (como si se hubiese comprometido a ilustrar con el ejemplo de Sócrates la narración

[1] *Diario,* 171. Subrayado por mí.

bíblica) que haya comprendido que el hombre caído es incapaz de salvarse con sus propias fuerzas. Todo lo que el decadente emprende para salvarse, dice Nietzsche, no hace más que apresurar su pérdida. Podrá luchar y vencerse a sí mismo todo lo que quiera: sus intentos de salvamento no son más que la expresión de su "caída". Todo lo que hace, lo hace como hombre caído, es decir, como un hombre que ha perdido la libertad de elegir y ha sido condenado por la fuerza hostil a ver su salvación precisamente en el mismo lugar donde está la causa de su pérdida.

Cuando Kierkegaard dice que el mayor genio es también el mayor pecador, no nombra a Sócrates, pero evidentemente ha tenido que pensar en él. Sócrates personificaba para él esa "tentación" de que habla la Biblia. Y, en efecto, ¿puede haber cosa más tentadora que la máxima del oráculo délfico —"Conócete a ti mismo"— o que el prudente consejo de Sócrates — discurrir todo el día acerca de la virtud? Pero justamente en esto consistió la tentación de la serpiente bíblica. Y tentó tan bien al primer hombre, que todavía hoy vemos la verdad allí mismo donde se oculta un fatal engaño. Todos los hombres, los místicos inclusive, aspiran al conocimiento. Por lo que toca a Kierkegaard, pone simplemente aparte a la serpiente, y esto por razones que, como a todo el mundo, le parecen surgir de las profundidades del espíritu que ha despertado de la "modorra de la ignorancia". Aquí hay que buscar probablemente el origen de esa convicción socrática según la cual el hombre que "sabe" no puede obrar mal y, por supuesto, también el origen de nuestra seguridad de que el pecado no ha podido proceder del árbol de la ciencia. Si queremos seguir utilizando las imágenes bíblicas tendremos que decir, por el contrario, que el pecado procede del árbol de

la vida y que, en suma, todo el mal que existe sobre la tierra procede de ese mismo árbol.

Sin embargo, aun cuando haya descartado a la serpiente, Kierkegaard desconfía —según ya lo indicamos—, por así decirlo, instintivamente de los místicos. Éstos han mantenido una aparente fidelidad a la revelación bíblica, pero realizan en su doctrina y en su vida el principio del "conocimiento" proclamado por Sócrates. Buscan y encuentran la salvación en sí mismos, únicamente en sí mismos, y la salvación consiste para ellos en liberarse del mundo. Pero Kierkegaard podía hacer cuantos esfuerzos quisiera para defenderse contra Sócrates y los místicos: ellos se apoderaban de su espíritu en cada una de las ocasiones en que sus fuerzas flaqueaban. Fué sin duda en uno de estos momentos de debilidad en que decidió descartar la serpiente. Creyó entonces que la narración del Génesis sólo podía mejorar con esa modificación, que la caída del hombre adquiría un sentido más profundo y se hacía más plausible. Pero sucedió todo lo contrario. El pecado original está demasiado vinculado al contenido de la Biblia. Hubo que suprimir las modificaciones, de tal suerte que la filosofía existencial acabó por adquirir ese doble carácter a que antes me he referido. Descartar la serpiente no significa eludir su poder. Por el contrario, equivale a abandonarse enteramente a él, por cuanto se renuncia a luchar contra él. Su dominación es tanto más absoluta cuanto que es invisible o desconocida: ignoramos la existencia de nuestro enemigo verdadero y nos enfrentamos con enemigos inexistentes. Nietzsche decía que el hombre caído se pierde al intentar salvarse. Cuando debería escuchar se pone a enseñar, a edificar, a predicar. Pero, ¿puede el que "enseña" ir más lejos" que Sócrates? ¿Es posible enseñar mejor que Sócrates?

En uno de sus discursos edificantes, Kierkegaard plantea la cuestión siguiente: "¿Qué diferencia hay entre un apóstol y un genio?" (El discurso ha sido publicado con este mismo título.) En vista de lo que Kierkegaard nos ha dicho ya, se podría creer que su respuesta subrayaría con mayor claridad aun esa oposición fundamental entre la filosofía existencial y la filosofía especulativa sobre la cual ha escrito tantas inspiradas páginas. Se habría podido creer que ahí tenía Kierkegaard una ocasión para comunicarnos sus más caros pensamientos. Pero Kierkegaard hace un sermón, y todo se encuentra cambiado, como tocado por una varita mágica. He aquí su respuesta: las palabras del apóstol tiene una autoridad que no poseen, que no pueden poseer las del genio. Los apóstoles se transforman en maestros, en preceptores que no tienen más que una única superioridad sobre los genios y los sabios: poseen la autoridad y, en virtud de ella, todos les deben obediencia. El mismo Jesús se convierte para Kierkegaard en un maestro que dispone de autoridad y que, por consiguiente, tiene derecho a exigir obediencia a los hombres. Posee la autoridad, no el poder. En otros términos, no le están sometidos el mundo y los elementos, sino únicamente los hombres. El Dios de la revelación bíblica no significa ya que todo es posible: muchas cosas (tal vez las cosas esenciales) son tan imposibles para el Dios de la Biblia como lo eran para el Dios que conocía Sócrates y con el cual, según nos cuenta Epicteto, Crisipo sostuvo una entrevista. Lo único que podemos esperar de Dios es una enseñanza, una edificación; podemos esperar sólo que, como el dios pagano, no se niegue a repartir con nosotros una parte de sus conocimientos racionales. Todo lo demás no es sino superstición, diga lo que diga la Escritura. En Kierkegaard leemos la siguiente frase: "Una confusión inimaginable ha invadido

el espíritu del religioso desde el instante en que se ha suprimido en las relaciones entre el hombre y Dios aquel "tú debes" que constituía el regulador de tales relaciones."[1] Tal es uno de los principales temas de los discursos edificantes de Kierkegaard; con cualquier motivo, y aun sin motivo, vuelve sobre él. Nosotros debemos detenernos ahora en este punto y examinarlo con una atención particular, pues nos revela, aunque sea de un modo negativo, una de las preocupaciones más agobiadoras y atormentadoras de su alma.

Después de lo que he dicho en los anteriores capítulos no puede caber duda sobre el origen de la convicción que tiene Kierkegaard acerca de que las relaciones entre el hombre y Dios se hallan reguladas por la idea del deber. Hemos visto que, en tanto que pretendan ser incondicionados y absolutos (es decir, increados o, como en los pelagianos, emancipados de Dios), los "tú debes" se vinculan por su misma esencia a la idea de que el mundo se halla regido por la Necesidad. Cuando la Necesidad proclama su "imposible", la ética se apresura a auxiliarla con el "tú debes". Cuanto más absoluto e invencible es el "imposible", tanto más amenazador e implacable se hace el "tú debes". Hemos sido testigos de la indignación que suscitó en Kierkegaard la burlona observación de Falstaff acerca del honor. Esta observación le hirió en el punto más sensible, de modo que lanzó contra ese personaje —que, en verdad, no se debería ni siquiera permitir que se acercara a los problemas filosóficos— todos los rayos de que disponía, como si se tratara de Hegel en persona. Se veía obligado a admitir que la ética no podía restituir un brazo o una pierna. Sin embargo, la ética conserva un cierto poder: puede inutilizar el alma humana como jamás ningún verdugo ha inuti-

[1] VIII, 109.

lizado un cuerpo. Y he aquí que descubre que la ética, con su "tú debes", es la única instancia capaz de regular las relaciones entre el hombre y Dios. Hay que creer que en el último trasfondo del alma de Kierkegaard sobrevive la indesarraigable convicción de que existen en el mundo ciertos "imposibles" tan invencibles para Dios como para los hombres. Y estos "imposibles" han traído con ellos a sus inevitables compañeros — a los terribles "tú debes". Además, estos "imposibles" se hallan vinculados, como siempre ocurre en Kierkegaard, no a acontecimientos de importancia histórica, mundial —a pesar de todo, esto hubiera sido menos paradójico—, sino a esa misma historia fastidiosa y ridícula que enfadosamente nos ha machacado: su ruptura con Regina Olsen. En su *Diario* anota: "Admitamos que alguien posea el inmenso valor que se necesita para creer que Dios ha olvidado literalmente todos sus pecados... ¿Qué pasa entonces? Todo ha sido olvidado. Se ha convertido en un hombre nuevo. Pero, ¿no ha dejado el pasado ninguna huella? En otros términos: ¿es posible que tal hombre pueda disponerse de nuevo a vivir con la despreocupación del adolescente? ¡Es imposible!... ¿Cómo podría ocurrir que el que ha creído en el perdón de los pecados vuelva a ser lo bastante joven para experimentar el amor erótico?"

Parece que nada puede ser más legítimo, más natural, que este problema. Y, sin embargo, nos descubre con una particular precisión esa "astilla en la carne" [1] de que nos habla Kierkegaard en sus diarios y en sus libros. "¿Es posible?", pregunta. Pero, ¿a quién dirige esta pregunta? ¿Quién decide, quién tiene el derecho de decidir dónde termina el dominio de lo posible y dónde comienza el

[1] Uno de los artículos de Kierkegaard más extraordinarios por su fuerza y su tensión se titula *La astilla en la carne.*

dominio de lo imposible? Para Dios, nos afirma continuamente Kierkegaard, lo imposible no existe. En este caso se ha apoderado del pensamiento de Kierkegaard otra persona, otra fuerza distinta de la de Dios. ¿No será nuestra vieja amiga, la Nada, que la serpiente bíblica, descartada por Kierkegaard, nos ha enseñado a temer por intermedio del primer hombre? Sea lo que fuere, ese hecho es indiscutible: Kierkegaard estaba profundamente convencido de que jamás volvería a recuperar la juventud y la despreocupación de la adolescencia aun en el caso de que Dios olvidara todos sus pecados. Pero no nos dice de dónde procedía esa convicción inquebrantable; él mismo no intenta saberlo, no se atreve a intentarlo. No obstante, le habría bastado recordar las palabras que escribió en su *Tratado de la desesperación* para comprender que esa cuestión no puede ser evitada. Él mismo, en efecto, ha dicho: "Para Dios todo es posible; Dios quiere, pues, decir para el hombre que todo es posible. Para el fatalista todo es necesario. La Necesidad es su Dios; esto equivale a decir que no hay Dios." [1] Pero si allí donde hay Necesidad no hay Dios, y si el perdón de los pecados implica necesariamente la pérdida de la juventud y de la despreocupación (y acaso implica también, necesariamente, otras pérdidas aun más terribles), entonces el perdón de los pecados no viene de Dios, sino de las mismas fuentes donde la filosofía especulativa ha bebido sus consolaciones metafísicas. "La lucha insensata en torno a lo posible" ha terminado con un completo fracaso. No es el caballero de la fe, sino la Necesidad la que, al final, se ha apoderado del mundo finito. El caballero de la resignación ha realizado entonces íntegramente el ideal humano: el pobre adolescente no poseerá jamás a la princesa, Job deberá despedirse de sus hijos, Abraham

1 VIII, 37.

degollará a Isaac, y los hombres se burlarán de Kierkegaard como si fuese un ser original medio loco. Y, además de esto, se nos obligará a admitir que este estado de cosas es natural, deseable, que hasta deberemos ver en él la realización de las sabias disposiciones de cualquier principio eterno. "Constituye una locura (y, estéticamente hablando, algo cómico) —escribe Kierkegaard— que un ser creado para la eternidad agote todas sus fuerzas en el intento de apoderarse de lo pasajero, de retener lo cambiante." En otro lugar de la misma obra leemos el siguiente párrafo: "Es contradictorio consagrar un deseo absoluto a lo finito, pues lo finito ha de tener un fin." [1]

Estas son verdades evidentes, y es inútil discutirlas mientras permanezcamos en el plano del pensamiento racional. Pero Kierkegaard quiso conducirnos hasta lo Absurdo, que no puede encontrar lugar en el plano de un pensamiento bidimensional, que presupone una nueva dimensión, una tercera dimensión del pensamiento — la fe, condición esencial para el descubrimiento de la verdad, esa fe de la cual se ha dicho: "Si poseéis la fe como un grano de mostaza... nada os será imposible." Los hijos de Job, el Isaac de Abraham, la princesa, Regina Olsen — todo esto es "finito". Ahora bien, es contradictorio y, por lo tanto, descabellado y ridículo dirigirse, y además tan apasionadamente, hacia lo que debe tener un fin.[2]

Si preguntamos de dónde extrajo Kierkegaard esta ver-

[1] VII, 105 y 81.

[2] Cfr. con *Ib.*, 231. Inspirado por el *pathos* de lo Absurdo que había celebrado en las páginas anteriores, y sin temer la contradicción o el ridículo que utiliza cuando necesita asustar a los hombres, Kierkegaard escribe lo siguiente: "Ningún pensamiento podrá jamás comprender que se pueda llegar a ser eterno, aun cuando no se haya sido eterno antes." Aquí tenemos uno de los numerosos ejemplos que nos muestran de qué modo el pensamiento, cuando descubre una nueva dimensión, consigue dominar las verdades que parecen incomprensibles para el hombre común.

dad, podremos respondernos sin titubeos: de Sócrates, el más sabio y mejor de los hombres que han vivido sin conocer la Escritura. Y en Sócrates se encontraba en su lugar. Sócrates solamente conocía a Zeus. Pero el propio Zeus estaba sometido a la razón natural, increada, y no todo le era posible. La ley del nacimiento y de la muerte de cuanto nace lo dominaba, era más fuerte que él: todo lo que tiene un principio debe tener igualmente un fin. No podemos juzgar de otra manera. "Ningún pensamiento podrá jamás comprender que se pueda llegar a ser eterno, aun cuando no se haya sido eterno antes." Pero, ¿es cierto que lo que resulta incomprensible para el pensamiento no puede existir en la realidad? Kierkegaard nos ha dicho que hay que renunciar al pensamiento para adquirir la fe. Entonces lo ridículo y lo insensato dejarán de ser ridículos e insensatos, y la pasión infinita por lo finito encontrará su justificación. Y, a la inversa, si el pensamiento, el pensamiento de Sócrates, es decir, el pensamiento bidimensional, donde el *intelligere* ha aniquilado al *ridere, lugere et detestari*, adquiere la primacía; si la razón con sus "imposibles" y la moral con sus "tú debes" se revelan como eternas y triunfan, la fe, nacida del *lugere et detestari*, así como la pasión infinita por lo finito, se descubrirán como algo insensato, inútil y ridículo. De este modo nos veremos obligados, para que no sea ya ridícula e insensata, a rectificar y a explicar sistemáticamente la Biblia.

Por extraño que pueda parecer, Kierkegaard utilizaba simultáneamente los dos citados caminos. Evidentemente, este era para él el medio más cómodo, por no decir único, de desembarazarse —aunque sólo fuese en parte— de las cuestiones que lo perseguían y le obligaban sin cesar a salir del cauce por el cual se desliza habitualmente la existencia humana.

Sabemos ya que tuvo que descartar a la serpiente. La serpiente no cuadraba con nuestro ideal ético-religioso, y hasta lo ofendía. Según nuestro entendimiento, el pecado no podía y no debía penetrar en el alma humana como algo procedente del exterior. Tampoco Kierkegaard pudo aceptar las palabras de la Biblia donde se afirma que el sol sale tanto para los justos como para los pecadores. Cada vez que tiene ocasión de recordarlas se indigna y protesta enérgicamente: en nuestro mundo espiritual la "ley" es distinta. En tal mundo, "el que no trabaja, no come", y el sol únicamente sale para los buenos, mas no para los pecadores. Kierkegaard insiste más de una vez sobre este punto, inclusive en sus primeras obras: en *O lo Uno o lo Otro* y en *El concepto de la angustia.* Y hay que convenir que aquí se muestra rigurosamente lógico. Puesto que hay que suprimir a la serpiente para dar satisfacción a las exigencias de la ética, no se pueden tampoco conservar en el Nuevo Testamento las palabras de Jesús sobre el sol que ilumina a los justos tanto como a los pecadores. Los pecadores son precisamente los malos. Ahora bien, la ética no admitirá nunca que los que han sido condenados por ella no lo sean por Dios. Y si Dios, es decir, lo "religioso", se negara a hacerlo, la ética también condenaría a Dios. La ética, sólo la ética decide lo que es bueno y lo que es malo, lo que es injusto y lo que es justo. Sócrates enseñaba que los dioses no disponen de ningún poder sobre lo ético, que lo santo no es santo porque sea amado por los dioses, sino que los dioses aman lo santo por ser santo. Según Sócrates, el bien y la razón son eternos, increados y totalmente independientes del Dios que creó el mundo. Admitir que el pecado procede del árbol de la ciencia hubiera sido, pues, para él el mayor de los sacrilegios. Por el contrario, todos los pecados proceden de la ignorancia. Es también cierto

que el pecado exige un castigo: el sol no debe iluminar a los pecadores y la lluvia no debe proporcionarles su reconfortante frescor. Los pecadores deben ser entregados al poder absoluto de la ético. Lo ético es incapaz de devolver al hombre su pierna cortada, sus hijos muertos, su bienamada. Pero sabe torturar: Kierkegaard nos lo ha dicho con suficiente relieve en su respuesta a Falstaff.

XII

EL PODER DEL CONOCIMIENTO

La superstición atribuye a la objetividad el poder de la cabeza de Medusa, el poder de petrificar la subjetividad. Y esta falta de libertad no permite ya al hombre destruir el hechizo.

KIERKEGAARD.

Lo ético eterno no puede dar nada al hombre, pero sabe exigir. Hasta se puede decir que cuanto menos da, más exige. Si Kierkegaard hubiese querido ir "hasta el fin", habría tenido que contestar a las palabras del Evangelio respecto al sol que sale para los pecadores y para los justos con los mismos términos con que respondió a Falstaff. Y aun cuando la forma de la respuesta sea algo distinta, tal es, en el fondo, el sentido de los *Discursos edificantes* reunidos en el volumen titulado *La vida y las obras del amor*. Están enteramente consagrados a explicar la afirmación de que la esencia de las relaciones entre el hombre y Dios está definida por el mandamiento siguiente: "tú debes amar". *Tú debes* amar a Dios, *tú debes* amar a tu prójimo, *tú debes amar* los sufrimientos y los horrores de la vida, tú debes, tú debes... Cuando Kierkegaard comienza a hablar acerca del "tú debes", no termina nunca. La idea de que se podría sustituir la relación entre el hombre y Dios

por el "tú debes" le parece inaudita, monstruosa. No teme declararlo abiertamente: "La época horrible de la esclavitud ha terminado: ¿se cree dar un paso más si se suprime la dependencia en la que el hombre vive respecto a Dios? Y, sin embargo, todos los hombres (no por el hecho de su nacimiento, sino por el hecho de haber sido creados de la Nada) le pertenecen de un modo más radical del que un esclavo ha podido nunca pertenecer a su amo terrestre." [1] Kierkegaard no ha encontrado esto ciertamente en la Biblia. En ella leemos, en efecto, las palabras siguientes: sois dioses e hijos del Muy Alto. Y en el Evangelio de San Juan (X, 34) se nos repite: sois dioses. Si recordamos que en sus obras anteriores Kierkegaard escribía que "la ética considera que cada hombre es esclavo suyo", adivinaremos sin dificultad de dónde extrae la idea fija que le ha inducido a comparar las relaciones entre el hombre y Dios con las existentes entre el siervo y el amo. Hay en esto, en cierto sentido, un riguroso encadenamiento lógico: las relaciones entre el hombre y los mandamientos de la ética, así como entre el hombre y las "leyes" de la razón, ofrecen el carácter de una sumisión absoluta, servil, tanto más terrible y nefasta para el hombre cuanto que ni la moral ni la razón pueden en lo más mínimo, y puesto que carecen de voluntad, atenuar sus exigencias. Kierkegaard comete un error sólo cuando afirma que los hombres han suprimido el "tú debes" en sus relaciones con Dios. Lo cierto es lo contrario: de todo lo que vinculaba a los hombres con Dios sólo le queda al hombre contemporáneo el "tú debes". El mismo Dios ha dejado de existir para mucha gente desde hace largo tiempo, pero el "tú debes" ha sobrevivido a Dios. Kierkegaard ha podido blandir su "tú debes" contra

[1] *Discursos edificantes,* III, 121; véase *ib.*, pág. 114: "Todos los hombres son siervos de Dios."

Falstaff, y se ha expresado entonces con tal autoridad, que bien hubiese podido causar una gran impresión en el corpulento caballero. En todo caso, Falstaff hubiese podido creer más fácilmente en Kierkegaard y en aquella "eternidad" que absorbe todo lo pasajero, que en las narraciones de la Biblia donde se nos habla de un Dios sin cuya voluntad no puede caer un cabello de la cabeza del hombre. Pues la "experiencia" y el "razonamiento" le confirman a Falstaff la existencia en el mundo de una fuerza que arrebata con indiferencia a los hombres cuanto poseen de más precioso, y le testimonian, por otro lado, que no existe en el mundo una fuerza capaz de devolver a los hombres lo que les ha sido arrebatado. Y evidentemente, jamás se podrá convencer a Falstaff de que puede oponer lo Absurdo a la experiencia y al razonamiento. Probablemente no ha leído a Platón, pero tiene la suficiente perspicacia para comprender por sí mismo que la mayor desdicha que puede ocurrirle a un hombre consiste en despreciar la razón y confiar su suerte a lo Absurdo. Como todo ser inteligente, ve con plena claridad que la lucha contra la verdad objetiva no puede desembocar en nada, y que la verdad objetiva se halla fundada en esa Necesidad increada que jamás retrocede ante nada. Si hubiera poseído algo, por poco que fuera, de cultura filosófica, habría percibido fácilmente el vínculo orgánico que existe entre lo necesario y la ética, pues este vínculo ha sido establecido por la razón, cuyos beneficiosos resultados ha podido apreciar perfectamente en el curso de su larga existencia. Pero Kierkegaard se burlaba de la objetividad. En *El concepto de la angustia* [1] escribía: "La superstición atribuye a la objetividad el poder de la cabeza de Medusa, el poder de petrificar la subjetividad. Y esta falta de libertad no permite ya al hombre

[1] V, 139.

destruir el hechizo." ¿Y no es él quien nos aseguraba que "las deducciones de la pasión son las únicas seguras, las únicas convincentes?"[1] ¡Cuántas veces y con qué pasión insiste sobre esto! Y, a pesar de todo, se deja tentar por la ética, que le seduce justamente por su objetividad, por su inmutabilidad, contra las cuales se había siempre puesto en guardia y contra las cuales también había puesto siempre en guardia a los otros. También la "ley" inmutable, implacable, obligatoria para todos, en la cual se fundan las imposibilidades enunciadas por la razón, se oculta tras el "tú debes" ético, indiscutible e imperioso.

Kant, que descubrió en la razón teórica los juicios sintéticos *a priori*, aseguró a la razón práctica los imperativos categóricos que satisfacen enteramente las exigencias de la "ética" glorificada por Kierkegaard. Si Kierkegaard, que conocía muy bien a Kant, se lamentó de que la filosofía hubiese descartado la ética, esto fué sólo una incomprensión (acaso no enteramente involuntaria). Por el contrario, en parte alguna la ética ha recibido una acogida tan benévola como la que ha tenido en las regiones donde reina la filosofía especulativa. Así lo confirma inclusive el "inmoralista" Nietzsche: basta, dice, que la ética incline levemente la cabeza para que el pensador más "libre" se pase a su lado. Y, subrayémoslo una vez más, el poder de seducción que ejerce la ética lo debe tan sólo a los vínculos que la unen con la Necesidad. En la medida en que Kierkegaard creía que no podría recuperar su juventud, que Dios podía perdonar y olvidar los pecados, pero que era incapaz de hacer que lo que había existido no existiera (y hemos visto ya que tal estado de ánimo se apoderó más de una vez de Kierkegaard), en esta medida olvidada a Abraham y a Job y al pobre adolescente que amó a la princesa, se pre-

1 III, 95.

cipitaba hacia Sócrates y se dedicaba a interpretar la Escritura de suerte que no ofendiera a la razón y a la conciencia del más sabio de los hombres. Dios no puede hacer que lo que ha sido no fuera, y muchas otras cosas le son también imposibles: las verdades eternas son más fuertes que Dios. Lo mismo que los apóstoles, Dios no posee el poder; solamente posee la autoridad. Únicamente puede amenazar, exigir o, a lo sumo, enternecer. En uno de sus *Discursos edificantes* sobre el amor y la misericordia, Kierkegaard recuerda el comienzo del tercer capítulo de los *Hechos de los Apóstoles*: "Un día en que Pedro subía al templo, encontró a un paralítico que le pidió limosna. Entonces Pedro le dijo: no tengo dinero ni oro, pero te doy lo que tengo: levántate y anda. Y tomándolo por la mano derecha lo levantó, y al momento las plantas y los tobillos se afirmaron y, poniéndose de un salto de pie, comenzó a andar." Después de haber citado este pasaje, Kierkegaard hace el comentario siguiente: "¿Quién puede dudar de que fué un acto de misericordia? Pero, al mismo tiempo, fué un milagro. Y el milagro atrae inmediatamente nuestra atención y la desvía de la misericordia, la cual sólo se manifiesta bien claramente cuando no puede hacer nada, pues solamente entonces no hay nada que nos impide ver clara y exactamente lo que la misericordia es." [1]

Al leer estas líneas, tal vez algunos dirán: *timeo Danaos... et dona ferentes.* Pero, una vez más, hay en esto una interna lógica muy rigurosa. Ante todo, volvemos a encontrar esa realidad "sublime" a que nos conduce la ética, que pretende por todos los medios arrancar del corazón humano todos los "intereses". Sócrates, Kant, el propio Hegel hubiesen felicitado a Kierkegaard. Hegel fué todavía más lejos: rechazó completamente los milagros del Evangelio.

[1] *La vida y las obras del amor,* 377.

Los milagros le exasperaban, pues veía en ellos una "violación del espíritu". Y, en efecto, el milagro relatado en los *Hechos* arroja a las sombras y hace olvidar todos los discursos edificantes pronunciados por los hombres. ¿No hay aquí un escándalo? En vez de curar a un paralítico, como antaño lo había hecho Jesús de Nazareth, ¿no habría sido mejor que Pedro se contentara con pronunciar palabras de amor y de consuelo? ¿No habría sido preferible que el mismo paralítico, elevándose hasta las alturas donde reside la ética, dijera al apóstol: no me interesan tus milagros, yo busco sólo el amor y la misericordia, pues aunque yo no sea Hegel sé con toda seguridad que el milagro es una violación del espíritu?

Una vez más nos vemos, pues, obligados a corregir o a comentar la Escritura y a adaptarla a nuestras concepciones sobre lo "sublime y el deber" que se mantienen dentro de los límites de lo "posible". Los pescadores y los carpinteros ignorantes tenían acerca de Dios ideas demasiado groseras y demasiado ingenuas; hasta puede decirse que eran demasiado primitivas. Aspiraban al milagro, a un Dios para quien todo fuese posible. Antes de aceptar su verdad hay que hacerla pasar por la criba del pensamiento riguroso de Sócrates, hay que hacerla pasar a través de su "posible" y de la ética a él vinculada, es decir, a través de su catarsis. Pero ante todo se trata de desviar la atención del milagro. Ahora bien, sólo el amor puro, absolutamente desinteresado, puede conseguirlo. Ciertamente, es impotente y no puede hacer que un paralítico se levante. Con extraña insistencia, Kierkegaard repite a cada página, como si quisiera machacarlo en la cabeza de sus lectores, que la misericordia es incapaz de hacer nada. Lo repite tan obstinadamente, que acaba por ganar el pleito: el lector pierde completamente de vista al milagro y entonces

parece que el pasaje citado de los *Hechos de los Apóstoles* no procede de la Escritura, sino de las obras de Epicteto o de los discursos de Sócrates, y que San Pedro tenía la autoridad necesaria para predicar a los hombres, pero en modo alguno el poder de ayudarles. Por encima del príncipe de los apóstoles, lo mismo que por encima del más sabio de los hombres, se levanta la Eternidad inmutable e invencible, tal como la veía ya la sabiduría griega. El Dios de Sócrates es tan impotente ante la Eternidad como el propio Sócrates. Este Dios solamente poseía la virtud y la sabiduría, que se repartía de buena gana con los mortales, como cuadra a un ser perfectamente bueno. Pero el mundo y cuanto en el mundo existe no dependían de él, y no era él quien reinaba en el mundo. He aquí por qué también él se había "resignado" y enseñaba la resignación a los hombres, intentando desviar su atención de los milagros que nadie puede realizar e inculcarles el gusto del amor, de la misericordia y de las conversaciones sobre temas elevados, conversaciones de las cuales resulta que la ética es la única cosa necesaria, que sólo ella es estimada en los cielos y debe ser estimada en la tierra. Sócrates "sabía", en efecto, que el bien supremo se reduce para los hombres a un conjunto de conversaciones edificantes, y ello tanto en este mundo como en el otro, siempre, por lo demás, que el otro mundo sea una realidad y no una quimera de nuestra imaginación. Y también Spinoza establecía su ética sobre esta base: *beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus* [1].

Debemos, pues, preguntarnos ahora: ¿en qué esfera se desarrollaban los pensamientos de Sócrates y de Spinoza? ¿Han comenzado por convencerse de que las fuerzas de

[1] La bienaventuranza no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma.

los hombres y de los dioses tenían límites infranqueables y, después de haberse convencido de la impotencia en que se debaten todos los seres vivientes, solamente entonces, han intentado buscar el supremo bien en la virtud, tan impotente como ellos? ¿O bien han comenzado a amar la virtud sólo porque poseía un valor en sí y únicamente luego han descubierto que no puede hacer nada por los hombres? En otros términos: ¿es lo imposible el que precedió al deber o es el deber el que precedió a lo imposible? Me parece que la respuesta es indudable. Kierkegaard nos ha confesado que ni lo "posible" ni lo "imposible" se preocupan de nuestras apreciaciones y que ni siquiera el perdón de los pecados puede devolver al hombre la frescura de su juventud. El destino de las virtudes está determinado por el areópago de no se sabe qué fuerzas perfectamente indiferentes a las necesidades humanas. Existe una misteriosa "dialéctica del ser" que se desarrolla de acuerdo con sus propias leyes (no sólo Hegel, sino también Jacob Boehme, que tenía tendencias místicas, nos habla de la "autogeneración" que absorbe y pulveriza todo lo que existe –vivo o muerto– en el universo). Sólo hay un medio para escapar de su cerco, el mismo medio que Zeus había recomendado a Crisipo: abandonar el mundo de lo finito o de lo "real" para refugiarse en el mundo ideal. El amor, la misericordia y todas las demás virtudes poseen un valor intrínseco que no depende en modo alguno de la forma bajo la cual se desarrollan los acontecimientos del mundo exterior, que no pueden ni quieren cambiar. Aunque todos los hombres y todos los seres vivos perezcan ante su mirada, el amor y la misericordia y todo el cenáculo de virtudes que los rodean no pestañearán. Ninguna inquietud perturbará a un ser que se basta a sí mismo y se satisface a sí mismo.

¿Qué glorifican todos los sermones y todos los discursos edificantes de Kierkegaard? De nuevo nos vemos obligados a ponerlo de relieve: glorifican los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal. ¿Cómo se ha producido este hecho? Porque antes nos había asegurado que la ética no constituía la realidad suprema, y que si la ética hubiese sido la realidad suprema, Abraham habría estado perdido. Y ahora resulta que Sócrates conocía la verdad, que la ética es la realidad suprema. Y también la serpiente bíblica, con su *eritis sicut dii scientes bonum et malum*, conocía la verdad. ¡El padre de la fe fué un simple asesino!

"Mi dureza no procede de mí", escribe Kierkegaard. Claro que no: si la decisión hubiese dependido de él, jamás habría condenado a quien sufre con sufrimientos todavía mayores. Pero, ¿de quién viene, pues, tal dureza? ¿Quién se atreverá a decir al desdichado que hay que multiplicar sus desdichas? Kierkegaard contesta: así habla el cristianismo. ¿Es cierto esto? ¿Es exacto que el cristianismo se dedica a agregar a los ya muy pesados sufrimientos de los hombres otros sufrimientos? ¿Es exacto que la Escritura no conoce palabras calmantes? Pedro ha curado a un paralítico. Jesús de Nazareth no se contentaba con curar a los paralíticos: resucitaba a los muertos. Y como, evidentemente, no preveía la crítica de la razón práctica, decía, en la simplicidad de su corazón, que curar a un paralítico es algo "más" que perdonarle sus pecados. Ahora bien, Jesús era la encarnación misma del amor y de la misericordia. ¿Hay que admitir, pues, que al realizar un milagro desvió nuestra atención de la misericordia y se hizo culpable frente a la ética? Dejemos que Dostoievski, uno de los escritores interiormente más cercanos a Kierkegaard, nos responda a esta pregunta: "Afirmo —nos dice— que la conciencia de nuestra impotencia para prestar auxi-

lio o llevar el menor alivio a la humanidad sufriente, aun estando profundamente convencidos de este sufrimiento, puede transformar en nuestro corazón el amor a la humanidad en odio a la humanidad." El amor débil, impotente, horrorizaba a Dostoievski. También Kierkegaard se sentía horrorizado por él. ¿Y proclamaban otra cosa que un amor impotente los amigos de Job, contra quienes había empleado tanta violencia? No podían prestar ayuda a Job y le proponían lo único de que disponían: palabras misericordiosas. Y sólo cuando Job dió manifiestamente pruebas de "mala voluntad", de "testarudez", y se negó a recibir sus consolaciones "morales" y "metafísicas", se decidieron a abrumarle con sus reproches. Y tenían razón: la ética obra de este modo y ordena a todos sus caballeros y a todos sus servidores que sigan su ejemplo. Es incapaz de devolver sus hijos a Job, pero puede arrojar sobre el alma una serie de anatemas que hieren más dolorosamente que las torturas físicas. Job se hizo culpable ante sus amigos y ante la ética, porque, desdeñando los dones del amor y de la misericordia, exigió la "repetición", *in integrum restitutio*, de lo que le había sido arrebatado. Y Kierkegaard había tomado partido a favor de Job y había declarado que la ética y sus "dones" no constituyen la realidad suprema. Ante los horrores que abrumaron a Job, el amor débil y la misericordia impotente hubiesen tenido que darse cuenta de su propia vanidad y hubiesen tenido que recurrir a otro principio. Los amigos de Job han cometido el mayor de los pecados: con sus miserables medios han querido triunfar sobre quien aguardaba y esperaba un muy distinto consolador. Si la ética es la realidad suprema, no sólo Job está perdido, sino que está también condenado. Y, a la inversa, si Job está justificado, si está salvado, es porque existe en el mundo un principio

superior, y es porque la ética deberá contentarse con un lugar modesto y someterse a la realidad religiosa. Tal es el sentido del pasaje de Dostoievski antes citado; tal es también el sentido (esto puede por el instante parecer inesperado, pero espero que las páginas que siguen lo confirmen) de los discursos edificantes de Kierkegaard y de esa crueldad sin ejemplo o, como él mismo lo dice, de esa ferocidad que buscaba y encontraba, que introducía no tanto en el cristianismo —que, según él, había abolido a Cristo— como en las palabras de Cristo. Como lo veremos, es precisamente en este punto donde Kierkegaard aplica con particular insistencia su método de "expresión indirecta".

XIII

LA LÓGICA Y EL TRUENO

¡Quéjate! Dios no te teme... ¡Habla, levanta tu voz, aúlla! Dios puede hablar todavía más fuerte: ¿no dispone acaso del trueno? El trueno es también una respuesta, una explicación — fidedigna, sólida, de primera mano. Una respuesta dada por el mismo Dios, respuesta que, aunque pulverice al hombre, es más bella que todas las habladurías de la sabiduría y de la cobardía humana sobre la justicia divina.

KIERKEGAARD.

Todos los discursos edificantes de Kierkegaard —y escribió una buena cantidad de ellos— no son más que un himno desatinado, delirante, frenético, en honor de los horrores y de los sufrimientos. Y aunque repita con frecuencia e insistencia que no tiene ninguna autoridad, y que sus discursos edificantes son los discursos de un particular (por eso no los llama nunca sermones), habla, sin embargo, en nombre del cristianismo y se refiere a la "buena nueva". "Mi dureza no procede de mí, sino del cristianismo." Lo repite con frecuencia en sus últimos escritos, especialmente en el *Tratado de la Desesperación* y en los *Ejercicios del cristiano*. Se esfuerza en mostrarnos que la dulzura del cristianismo es sólo aparente, que la buena nueva que nos trae se resume en la máxima de Spinoza: "La bienaven-

turanza no es la recompensa de la virtud, sino la virtud misma", y que la bienaventuranza cristiana, desde el punto de vista humano, es peor que la más terrible de las desdichas. El sombrío apasionamiento por medio del cual describe Kierkegaard los horrores de la existencia humana, y la implacable dureza de que, siempre en nombre del cristianismo, hace gala en su predicación de la crueldad, no ceden en nada al tono patético de Nietzsche. E inclusive Kierkegaard va en este punto más allá de aquel cuyos discursos sobre "el amor a lo lejano" trastornaron a nuestros contemporáneos. En cada ocasión y a veces fuera de ocasión nos recuerda los sufrimientos terrenales de Cristo, y en nombre de Cristo proclama casi literalmente lo que Nietzsche enunciaba en nombre del superhombre o de Zaratustra: "¿Suponéis acaso que he venido para instalar más cómodamente a quienes sufren? ¿O para mostrar a los descarriados el camino más fácil? No, cada vez con mayor frecuencia pereceréis los mejores de vosotros, pues cada día os sentiréis más abrumados." Inútil insistir sobre la dureza de la predicación nietzscheana. Cierto que la gente se ha acostumbrado ya a ella, que ya no inquieta a nadie. Pero todos la conocen bastante bien. Recordaré sólo que, lo mismo que Kierkegaard, Nietzsche se ve a veces obligado a confesar que su dureza no procede de él. Pero, ¿de dónde procede? ¿Del cristianismo? A menos que tras el cristianismo de Kierkegaard y el superhombre de Nietzsche no se oculte otra fuerza. Nietzsche termina por descubrir su secreto: no fué él quien eligió la crueldad, sino que fué la crueldad quien lo eligió. Su *amor fati* procede de la omnipotencia del destino. El amor más abnegado, más inmenso, se encuentra sin fuerzas ante el destino.

Si escuchamos con atención los discursos de Kierkegaard descubriremos en ellos el mismo pensamiento. Bajo una

forma indirecta contienen todos el reconocimiento de que el destino es invencible: "La vida de Cristo —escribe— es un amor desdichado, único en su género, Cristo amaba en virtud de su concepción divina del amor; amaba a todo el género humano... El amor de Cristo no era un sacrificio en el sentido en que lo entienden los hombres; no era nada menos que esto: Cristo no se hace desdichado a sí mismo en el sentido humano para hacer dichosos a los suyos. ¡No! Se hace a sí mismo y hace a los demás lo más desdichados que, humanamente hablando, es posible... Solamente se sacrifica para que aquellos a quienes ama lleguen a ser tan desdichados como él mismo." [1] Y lo realiza, lo mismo que Nietzsche y Kierkegaard, contra su propia voluntad. También Él podía exclamar: ¡mi dureza no procede de mí! Pero si no procede de Cristo, de Dios, ¿de dónde viene? Nietzsche remitía al *fatum*. Kierkegaard, al cristianismo. Pero, ¿a qué realidad apelará Dios, este Dios "para quien nada es imposible"? ¿Nos veremos obligados a admitir de nuevo la idea helénica de un Dios cuyas posibilidades están determinadas por la misma estructura del ser? ¿Estará también Dios subordinado a alguna realidad? ¿Habrá descubierto nuestra razón un principio o principios situados por encima de Dios, independientes de Él, principio o principios increados, que limitan su voluntad y le obligan a contentarse con lo posible? Ante estos principios Dios es tan impotente como los mortales: solamente posee el amor y la misericordia, que son incapaces de hacer nada. Kierkegaard declara firmemente: "Debes amar. Sólo el deber, sólo la obligación de amar garantiza al amor frente a todo cambio, lo hace eternamente libre en medio de una feliz independencia, asegura para siempre su bienaventuranza, lo protege contra la desesperación." Y repite, además:

[1] *La vida y las obras del amor*, 116 y sigs.

"Sólo cuando el amor constituye un deber se halla garantizado en la eternidad." Y a medida que sigue por este camino, subraya con una fuerza y una obstinación cada vez mayores su "tú debes". Sin embargo, no lo hace con esa serenidad indolente que respiran las páginas sobre el deber de la *Crítica de la razón práctica* (Kierkegaard no menciona la *Crítica de la razón práctica*, aun cuando conoce perfectamente a Kant)[1], sino con un frenesí excepcional aun en él. ¿Quién ha pronunciado, en efecto, palabras semejantes a las que acabo de citar? Son palabras que merecen –he estado a punto de decir (y esto sería acaso más exacto): que exigen– ser una vez más recordadas: "El amor de Cristo no era un sacrificio en el sentido en que lo entienden los hombres; no era nada menos que esto: Cristo no se hace desdichado a sí mismo en el sentido humano para hacer dichosos a los suyos. ¡No! Se hace a sí mismo y hace a los demás lo más desdichados que, humanamente hablando, es posible... Solamente se sacrifica para que aquellos a quienes ama lleguen a ser tan desdichados como él mismo."

"Mi dureza no procede de mí." Así se justificaba Kierkegaard cuando decía que el único consuelo que podía ofrecer a quienes sufrían consistía en agregarles nuevos sufrimientos, nuevos tormentos. También Zeus se justificaba ante Crisipo: si sólo hubiese dependido de él se habría mostrado más clemente para con los hombres. Cristo se halla en una situación idéntica. No le es posible elegir; quiéralo o no, se ve obligado a condenarse a sí

1 Cfr. con XII, 1. "La verdadera realidad sólo comienza en aquel punto en que el hombre, pertrechado con la energía necesaria, se ve obligado por una fuerza superior a emprender una obra a contrapelo de sus tendencias; dicho de otro modo, y si podemos expresarnos así, a dirigir todas sus facultades contra sus tendencias." Parece que leyéramos la traducción de un pasaje de la *Crítica de la razón práctica.* Y Kierkegaard escribió estas líneas durante el último año de su vida.

mismo y a condenar a los hombres a tormentos insoportables. *Debe* amar, amar tan sólo, sin intentar prever lo que proporcionará ese amor a él mismo y a quienes ame. ¿De dónde le viene a Cristo esa "dureza", ese "tú debes"? ¿A Cristo, que es –Kierkegaard no lo olvida nunca– la encarnación de la misericordia, la dulzura en persona? Kierkegaard deja esta cuestión en la sombra. Pero pinta con colores tanto más vivos los horrores que ocasiona la doctrina llamada cristianismo. Si quisiera citar todos los pasajes de la obra de Kierkegaard que se refieren a este tema, llenaría centenares de páginas: casi la mitad de sus escritos está consagrada a la descripción de los horrores que Cristo reserva a quien acepte su "buena nueva". Cuando nos recuerda las palabras de Cristo, lo hace con el fin de demostrarnos una vez más la inhumana crueldad o, según su expresión, la ferocidad de los preceptos evangélicos. Se detiene con especial atención o, mejor dicho, con especial ternura en ese bien conocido pasaje del Evangelio de San Lucas: "Si alguien viene hasta mí, y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos...", etc. (XIV, 26). ¡Cristo, el propio Cristo, exige que se odie al propio padre, a la madre, a la mujer, a los hijos! Esto es lo único que puede aceptar Kierkegaard. Sólo cuando llega a ese límite paradójico de la crueldad alcanza a "sosegarse", si es que la palabra "sosiego" puede realmente serle aplicada.[1] Mejor sería decir que alcanza a detenerse, pues ya no se puede ir más allá.

No hay necesidad, por lo demás, de ir más allá. "La dialéctica del amor desdichado"[2] ha realizado su gran obra.

[1] Kierkegaard ignoraba que también Epicteto exige en el cap. XIV de sus *Ditribas* que se reniegue, en nombre del "tú debes", del propio padre, de la madre, etc.

[2] Ya en las *Etapas en el camino de la vida* escribía Kierkegaard (no a propósito de Cristo, sino a propósito del héroe de su narración): "El amor desdichado posee su propia dialéctica; sólo ocurre que no la encuentra en sí mismo, sino fuera de él" (pág. 374).

El amor que nada puede hacer, el amor condenado a la impotencia se transforma, según la predicción de Dostoievski, en odio implacable y torturador. Kierkegaard hace, evidentemente, todo lo que puede para desembocar en él. He aquí cómo, en los *Ejercicios del cristiano*, explica las palabras de Cristo: "Venid a mí todos los que sufrís y yo os consolaré." "Si tú –dice–, el más miserable de todos los miserables, si tú quieres que se acuda en tu ayuda de ese modo, es decir, que se te convierta en un ser aun más miserable, entonces ven, y te ayudaré." [1] Y para no dejar subsistir la menor duda acerca de su modo de comprender el poder y la misión de Cristo, hace unas páginas más allá esa observación sarcástica: "Llegar junto a un hombre que muere de hambre y decirle: te traigo la gracia del perdón de tus pecados, es algo irritante. En verdad, hasta es ridículo, pero es demasiado grave para producir risa." [2] Jesús enseñaba, pues, a los hombres a elevarse por encima de lo finito, como lo enseñaban los antiguos, como lo enseñan los sabios modernos. Kierkegaard reprocha a Hegel lo siguiente: "Algunos han descubierto la inmortalidad en las obras de Hegel; por lo que a mí hace, no la he encontrado allí." [3] Pero si (como lo dice en otro lugar de la misma obra) "la inmortalidad y la vida eterna residen únicamente en lo ético" [4], entonces su reproche carece de fundamento. Desde este punto de vista, Hegel no está atrasado con respecto a Spinoza, cuyo pensamiento ha impregnado, por lo general, muy fuertemente su propia filosofía. También Hegel piensa siempre *sub specie aeternitatis*. Y, ciertamente, no se habría negado a firmar las palabras del solitario holandés: *Sentimus experimurque nos aeternos esse.*

[1] IX, 50.
[2] *Ib.*, 55.
[3] VI, 23.
[4] *Ib.*, 218.

Kierkegaard conocía, ciertamente, la vida de Cristo tal como ha sido descrita en los Evangelios: Cristo saciaba a los que tenían hambre, curaba a los enfermos, devolvía la vista a los ciegos y hasta resucitaba a los muertos. Kierkegaard no ha podido olvidar, ciertamente, lo que Jesús respondió a los discípulos de San Juan Bautista: "Id y decid a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son purificados, los sordos oyen, los muertos resucitan, la buena nueva es anunciada a los pobres" (*San Lucas*, VI, 22; cfr. con *Isaías*, XXXV, 5, 6). No podía olvidar este pasaje, tanto más cuanto que inmediatamente después hay el versículo "Dichoso quien no se escandalice de mí", que constituía para Kierkegaard el pensamiento fundamental del cristianismo y del cual no apartaba nunca sus ojos. Pero se tiene la extraña impresión de que ha temido siempre vincular el "escándalo" con los hechos que resultan escandalosos en la Escritura. Tal como ocurría con sus comentarios al pasaje de los *Hechos de los Apóstoles* antes citado, Kierkegaard realiza toda clase de esfuerzos para "desviar" nuestra atención de todo lo "milagroso" que refieren los Evangelios y para concentrarla únicamente en las enseñanzas referentes a las virtudes que nada pueden hacer y que, por lo demás, nada tienen que hacer. También para Cristo el *summum bonum* reside en lo ético. En cuanto a los sufrimientos terrenales de los hombres, no lo afectan mucho y no quiere ni puede luchar contra ellos. Kierkegaard se pone inclusive furioso cuando oye que un pastor consuela a un desdichado con una cita de la Escritura: "Si alguien ha sufrido una pérdida, siempre acude el pastor con sus historias sobre Abraham y sobre Isaac. ¡Qué inepcia! ¿Puede admitirse que perder quiera decir sacrificar?" Lo que, por otro lado, irrita a Kierkegaard, no es el hecho de que el pastor confunda

la "pérdida" con el "sacrificio". Pero no admite que nadie se dirija a la Escritura para obtener consuelos; ya se nos ha repetido con bastante frecuencia que la Biblia no existe para consolar a nadie.

¿Por qué? ¿Por qué no se tiene el derecho de buscar consuelo en la Escritura? ¿Por qué Kierkegaard extirpa tan cuidadosamente —para sí mismo y para los demás— todos los milagros de la Biblia? Es imposible admitir que no se da cuenta de lo que hace. El "milagro" quiere decir que todo es posible para Dios. Es posible para Él devolver lo perdido a aquel que el pastor intenta consolar, como le ha sido posible, según nos asegura Kierkegaard, devolver sus hijos a Job, Isaac a Abraham, etc. Y ahora, de repente, resulta que hay que "desviar la atención" de todo esto y hay que contentarse tan sólo con la contemplación de la misericordia y del amor y de su impotencia. ¿Es que Kierkegaard ha olvidado su propia declaración, la que reza que Dios significa que todo es posible?

No, no la ha olvidado. Cuando compone sus himnos en honor de la crueldad de Dios y de la impotencia de la virtud, es precisamente cuando piensa más que nunca en Job, en Abraham, en el adolescente enamorado, en Regina Olsen. Cuando descarta el milagro sigue pensando únicamente en el milagro. Diríamos que pretende ensayar en sí mismo y en todos los hombres una experiencia terrible, desesperada: ver lo que sucedería si se descartara completamente el milagro, como lo exige la conciencia intelectual del hombre pensante; lo que ocurriría si Dios quedara limitado por las posibilidades que establecen nuestras experiencia y nuestra razón y si, por consiguiente, lo ético se convirtiera definitivamente y para siempre en la realidad "suprema". Ya en *La Repetición* evoca Kierkegaard al filósofo griego Hegesias, a quien se dió, a causa de su apa-

sionada glorificación de la muerte, el sobrenombre de Πεισιθάνατος. Y presintiendo que tampoco él podría evitar llevar su experiencia a sus últimas consecuencias, terminaba así la primera parte de su obra, que constituye en cierto modo la introducción de ella: "¿Por qué nadie ha vuelto nunca de la región de los muertos? Porque la vida no podría cautivar como cautiva la muerte; porque la vida no sabe persuadir como la muerte sabe hacerlo. En efecto, la muerte sabe convencer tan bien, que nadie ha encontrado nunca el medio de contradecirla, que nadie ha tenido hasta ahora el deseo de regresar al arte de persuasión de la vida. ¡Oh muerte!, tú sabes convencer, y fuera de ti no hay nadie que haya poseído un tan gran don de persuasión como ese Πεισιθάνατος que tan bien supo hablar de ti."[1]

Kierkegaard era todavía muy joven cuando su padre se dió cuenta de la taciturna desesperación que alentaba en el alma del adolescente, desesperación vinculada a la conciencia de su "impotencia" ante lo inevitable.[2] Al correr de los años esta conciencia creció, se afirmó y terminó por asumir a los ojos de Kierkegaard la importancia de un acontecimiento mundial e histórico. Más de una vez repite en su *Diario* que no designará jamás por su verdadero nombre lo que le expulsó del dominio de la vida normal.

[1] III, 164.

[2] Compárese con lo que Kierkegaard escribía en *Temor y Temblor* acerca de la resignación infinita: "La resignación infinita es esa camisa de que se habla en un cuento popular: sus hilos han sido tejidos con lágrimas, la tela ha sido blanqueada con lágrimas, ha sido cosida con lágrimas, y, a pesar de todo, será una coraza más protectora que la de acero y de hierro." De ahí resalta con particular claridad lo que Kierkegaard buscaba en los *lugere et detestari* rechazados por Spinoza, lo que habría tenido que encontrar en el *intelligere*. Por eso dice que la desesperación es el comienzo de la filosofía. Lo que, traducido al lenguaje del salmista, equivale a decir: *De profundis ad te, Domine, clamavi* — dimensión del pensamiento ignorada por la especulación.

Prohibe severamente a sus futuros biógrafos indagarlo y previene que ha tomado todas las medidas necesarias para confundir las investigaciones de las gentes demasiado curiosas. Sus biógrafos y sus comentadores estiman por lo general que su deber es someterse a esta voluntad tan claramente expresada y no intentan, por lo tanto, penetrar su secreto. Sin embargo, el patrimonio literario —los libros y los diarios— que nos ha dejado Kierkegaard nos impone una actitud muy diferente: decía que quería llevarse su secreto a la tumba y, a pesar de esto, hizo cuando pudo para que permaneciera a flor de tierra. "Si hubiese poseído la fe, no me habría visto obligado a abandonar a Regina" y "la repetición" que "debía hacerle capaz de ser un esposo" son dos frases que bastan para restablecer el hecho concreto que se nos había prohibido investigar. Kierkegaard negó la fe para adquirir el conocimiento; repitió el gesto que había realizado ya nuestro antepasado, y de ello resultó lo que menos esperaba — la impotencia. El conocimiento se manifestó como un don que podría compararse a aquel que el Midas mitológico había obtenido de los dioses: todo se transformaba en oro, pero a la vez todo se transformaba en un bello fantasma, en una sombra, en una apariencia de realidad, así como para Kierkegaard Regina Olsen se había transformado en una sombra y en un fantasma.

Por eso Kierkegaard refería todas sus meditaciones al pecado original, y por eso el pecado se convirtió en el punto central de su filosofía existencial y quedó como algo indisolublemente ligado a la fe. Sólo la fe puede abrir al hombre el camino que conduce al árbol de la vida. Mas para adquirir la fe hay que perder la razón. Entonces, y sólo entonces, se realizará el milagro de la "repetición" en la luz o en las tinieblas de lo Absurdo: los fantasmas,

las sombras se convertirán en seres vivos, y el hombre habrá sido curado de su impotencia ante lo que el conocimiento estima "imposible" o "necesario". Pues lo contrario del pecado es la libertad. Kierkegaard sentía en todas las cosas el peso del pecado. Pero sentía también que sólo la idea del pecado tal como lo expresa la Escritura puede dar alas al hombre y permitirle elevarse por encima de estas evidencias –en cuyo plano queda confinado nuestro pensamiento– hacia las esferas donde aguardan al hombre las posibilidades divinas. Mientras la filosofía especulativa se esfuerza por olvidar o, mejor dicho, quiere hacernos olvidar el pecado y los horrores de la vida terrenal abrumada por el pecado, intentando con ello alojar inclusive el pecado original dentro del marco de las categorías morales (lo que equivale a desembarazarse de él como si fuese una pesadilla abrumadora e inepta), la filosofía existencial, por el contrario, sostiene que el pecado original nos revela lo que nos es más necesario. En *La Repetición*, donde Kierkegaard nos había confesado su impotencia, la impotencia de todos los hombres que han trocado los frutos del árbol de la vida por los del árbol de la ciencia, la impotencia que se le había bruscamente revelado al comprobar que la mujer que amaba se había transformado en sombra sin razón aparente, en esa misma *Repetición*, y dirigiéndose siempre a Job, escribe con una alegría que sin duda hará estremecerse a más de uno de sus lectores "ilustrados": "Tengo necesidad de ti; tengo necesidad de un hombre cuyas quejas clamen realmente al cielo, donde Dios y Satanás forjan sus planes contra el hombre. ¡Quéjate! Dios no te teme... ¡Habla, levanta tu voz, aúlla! Dios puede hablar todavía más fuerte: ¿no dispone acaso del trueno? El trueno es también una respuesta, una explicación – fidedigna, sólida, de primera mano. Una respuesta

dada por el mismo Dios, respuesta que, aunque pulverice al hombre, es más bella que todas las habladurías de la sabiduría y de la cobardía humana sobre la justicia divina."[1]

Aun en el caso de Kierkegaard, raras veces le ocurrió expresar con tal fuerza lo que sucede en el alma humana cuando entra en contacto con el misterio de la Escritura: el trueno es la respuesta que da Dios a la sabiduría humana, a nuestra lógica, a nuestra verdad. Esta respuesta no pulveriza al hombre; pulveriza esas "imposibilidades" que la sabiduría humana —que es también la cobardía humana— ha interpuesto entre ella y Dios. Todo lo que hay de espantoso en la Biblia no es espantoso, pues proviene de Dios. Por el contrario: lo espantoso de la Biblia atrae a Kierkegaard con fuerza irresistible.

Se sabe que, irritado por la miseria y la maldad de las gentes en cuya casa, de niño, trabajaba, el padre de Kierkegaard había lanzado maldiciones contra Dios.[2] El anciano no quiso o no pudo ocultar a sus hijos este terrible acontecimiento, y el recuerdo del pecado de su padre persiguió a Sören durante toda su vida como si hubiese sido suyo. Y no sólo no discutía con Dios, que le imponía la responsabilidad de un acto que no había cometido, sino que ni siquiera quería admitir la posibilidad de una discusión. "La vida confirma con voz alta y comprensible lo que nos ha enseñado la Escritura: que Dios pide cuentas a los hijos de los pecados de los padres hasta la tercera generación. Y en vano intentan algunos eludir el horror

[1] III, 182.

[2] En su *Diario* (I, 238), Kierkegaard nos cuenta así la narración de su padre: "¡Qué cosa atroz sucedió a ese hombre que, todavía niño, un día que guardaba ovejas en las llanuras de Jutlandia, después de haber sufrido mucho, hambriento y miserable, subió a una colina y maldijo a Dios! Este hombre no pudo olvidar este hecho, ni siquiera a los ochenta y dos años."

de esta declaración por medio de una fútil habladuría, afirmando que se trata de una doctrina judaica. El cristianismo no ha pretendido nunca que haya colocado al hombre en una situación privilegiada, permitiéndole volver a tomar en su principio todas las cosas exteriores."[1] Y así ocurre siempre en Kierkegaard: allí donde el sentido común y la "justicia natural" se rebelan contra esa "realidad terrible", contra ese "trueno divino" que nos llegan a través de las páginas de la Biblia, es precisamente allí donde el pensamiento de Kierkegaard descubre lo que el hombre más necesita, "lo único necesario".

Es evidentemente muy tentador echar por la borda a Kierkegaard y todos sus descubrimientos poniendo de relieve su excesiva sensibilidad, constante compañera de las perturbaciones nerviosas. Si aplicamos al pensamiento de Kierkegaard nuestros criterios habituales, no quedará gran cosa del filósofo danés. Nos es fácil entonces descartar todas las cosas horribles que ha vivido. ¿No nos ha declarado él mismo que los hombres no pueden soportar lo que les dicen la locura y la muerte? Y en cierto sentido, en el sentido "práctico", los hombres tienen acaso razón. Pero no disponen de las fuerzas necesarias para hacer callar a la locura y a la muerte. Pueden ser rechazadas durante algún tiempo, pero al final regresarán. Y entonces volverán a las andadas, plantearán otra vez a los hombres los problemas que habrían preferido olvidar para siempre. Kierkegaard sabía todo esto: "Me horrorizan —escribía en las *Etapas en el camino de la vida*[2]— los eclesiásticos atareados o los consejeros laicos que quieren protegernos contra el miedo a lo terrible. Claro está que quien juzgue importante arreglar algún asunto en este mundo finito... hará bien

[1] V, 69.
[2] IV, 341.

en olvidar lo terrible... Pero el que se proponga tareas religiosas deberá abrir su alma a lo terrible."

En efecto, lo religioso se une a lo terrible por misteriosos vínculos. Esto no era tampoco un secreto para los griegos: Platón definía a la filosofía como un ejercicio para la muerte, y el enigmático Hegesías de que Kierkegaard nos habla estaba más cerca de Platón de lo que suele creerse. Kierkegaard llegaba hasta a considerarlo como una especie de precursor de San Bernardo de Clairvaux. Pero (y aquí volvemos a la cuestión fundamental), ¿qué deben hacer los hombres ante los horrores del ser? Los griegos buscaban la salvación en la purificación que nos libra de lo pasajero y de lo finito, destinado por su misma esencia a la muerte. Los griegos consideraban como locura cualquier tentativa de rebelión contra la Necesidad, la cual llega inclusive a dominar a los dioses. Su sabiduría conducía a la renuncia, fuera de la cual no veía ninguna salida para el hombre. Para Kierkegaard, la sabiduría griega es inadmisible. Kierkegaard quería pensar, quería que todo el mundo pensase que la Necesidad no existe para Dios. Y, sin embargo, en nombre del cristianismo llamaba a los hombres a la bienaventuranza de la purificación. Mas por razones misteriosas, contrariamente a los griegos y a la inmensa y aplastante mayoría de los predicadores cristianos de la renuncia, pintaba esa "bienaventuranza" de los hombres subsiguiente a la purificación con colores tan siniestros y lúgubres, que sus más fervientes admiradores se sentían presa del temor, de un temor, no respetuoso, sino casi animal, físico.

Kierkegaard era incapaz de detenerse a medio camino, en esos "más o menos" tras los cuales los hombres suelen esconderse con el fin de escapar a los llamados y a los enigmas del ser. Si la Necesidad es increada, si no existe

ninguna instancia superior a ella, no sólo la bienaventuranza que el cristianismo promete a los hombres será peor que las más espantosas torturas que haya podido imaginar una fantasía delirante, sino que ni siquiera valdrá más la bienaventuranza divina. La vida de Cristo, lo mismo que la vida de Sören Kierkegaard, es, desde el comienzo al fin, un amor desdichado. También en el alma de Cristo, hijo único de Dios, habita una "taciturna desesperación". La misma maldición que pesa sobre los hombres pesa sobre Él: es impotente; quiere, pero no puede, extiende la mano hacia el árbol de la vida, pero recoge los frutos del árbol de la ciencia, y todo lo real se transforma en una sombra, que le escapa siempre. No hay otra salida: hay que aceptar la impotencia de los hombres, hay que aceptar la impotencia de Dios y ver en ella la bienaventuranza. No hay que lamentar los horrores de la existencia; hay que buscarlos como los ha buscado Dios, que justamente para alcanzar tal fin ha tomado forma humana. La inmortalidad y la vida eterna solamente se encuentran en lo ético. Todo está dominado por la idea del sacrificio voluntario y no por la idea que inspiraba a Abraham cuando levantó su cuchillo sobre Isaac: Abraham creía que, aun cuando matase a su hijo, éste le sería devuelto, pues nada es imposible para Dios. Semejante sacrificio place a Dios, pero la ética jamás consentirá en aceptarlo. La ética, orgullosa de su impotencia, prohibe al hombre que piense en un Dios para el cual todo es posible. Abraham debe sacrificar su hijo a un Dios a quien, lo mismo que a los hombres, le es absolutamente imposible resucitar a un muerto. Dios puede derramar lágrimas, lamentarse, pero es incapaz de hacer nada. Y no hace falta más, pues el amor y la misericordia surgen únicamente con toda su inmaculada pureza cuando están condenados a la inacción.

En 1854, en el curso del último año de su vida, Kierkegaard escribía en su *Diario*: "...Cuando Cristo exclamó: ¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?, esto fué algo horrible para Cristo, y así se nos lo presenta generalmente. Pero me parece que fué todavía más terrible para Dios oír este llamado. ¡Ser hasta ese punto inmutable! ¡Espantoso! Pero no, no es esto lo más espantoso; lo más espantoso es ser inmutable y ser al mismo tiempo el amor: ¡oh sufrimiento infinito, profundo, insondable! ¡Ay de mí! ¡Cuánto no he aprendido yo, pobre hombre, en este respecto! He experimentado esta contradicción: no poder cambiar y, sin embargo, amar. ¡Ay! lo que he sentido me permite de lejos, de muy lejos, hacerme una débil idea del sufrimiento experimentado por el amor divino." [1] En el momento en que llegan hasta sus oídos los gritos de su hijo torturado, Dios no puede ni siquiera contestarle, como Kierkegaard no pudo contestar a Regina Olsen. Pues por encima de él reina la sorda y, por ello, la indiferente ética, con su implacable "tú debes", tú debes ser inmutable. Y ni siquiera se puede preguntar: ¿de dónde extrae la ética ese poder desmesurado? Sólo nos falta hacer una cosa: imitar a Dios y al hijo de Dios que se ha encarnado; soportar, sin preguntar nada, los horrores que nos han sido enviados y hallar en ellos nuestra felicidad. Hay que creer que, tras haber abandonado a su hijo a las torturas, Dios se sintió también feliz, pues había satisfecho las exigencias de la ética. Y Kierkegaard nos enseña que en esto reside el contenido del mensaje divino traído por el cristianismo a los hombres: la tarea del cristianismo consiste en realizar "lo ético" sobre la tierra.

Pero entonces, ¿en qué se distingue el cristianismo de la sabiduría griega? También los griegos enseñaban que el

[1] *Diario*, II, 364.

hombre vituoso conoce la bienaventuranza hasta en el toro de Falaris. Para los griegos la filosofía no se limitaba a meditaciones teóricas, era también, en cierto sentido, una actividad. Como ya hemos visto, la catarsis de Platón es un acto, y Epicteto, penetrado de platonismo, desenmascaraba con una simplicidad y una ironía casi socrática a los filósofos que, en vez de imitar a Zenón y a Crisipo, aprendían de memoria y comentaban extractos de sus obras. Si la filosofía existencial no ha encontrado nada más, ¿por qué abandonar a Sócrates y sustituir la sabiduría helénica por la revelación bíblica? ¿Por qué apartarse de Atenas y depositar todas las esperanzas en Jerusalén?

Cabe observar aquí que, no obstante su simpatía por Epicteto, cuya vida austera e indiferencia hacia los bienes terrenales seducen todavía hoy a tanta gente, Pascal había visto en él algo que le era claramente hostil, que no podía admitir y que llamó la "soberbia diabólica". Cosa extraña: también Kierkegaard se apartaba de Epicteto y lo calificaba de esclavo. Nunca ha explicado las razones de tan severo juicio, pero no creemos engañarnos suponiendo que, como Pascal, había presentido en Epicteto la presencia de una "soberbia diabólica". Lo mismo que para Sócrates, lo ético era para Epicteto la realidad suprema. Se consideraba como siervo de ella y en esta calidad se esforzaba por vivir dentro de las categorías por medio de las cuales pensaba, encontrando en esta vida "filosófica" e induciendo a los demás a encontrar en ella el bien más elevado a que puede aspirar un ser razonable. Cuando Kierkegaard leía a Epicteto, recordaba acaso las palabras de San Pablo: todo lo que no procede de la fe es pecado. (Acaso también Pascal las recordaba.) O recordaba también sus propias meditaciones sobre el padre de la fe: si la ética es la realidad suprema, Abraham está perdido. Está perdido, pues si no

consiente en olvidar a su Isaac, la ética lo torturará como jamás verdugo alguno ha torturado a su víctima. Lo que sobre todo perturbaba a Kierkegaard en Epicteto era que éste vivía indiscutiblemente según las categorías por medio de las cuales pensaba, y que se hallaba perfectamente satisfecho de esta existencia. Cuanto más consecuente era Epicteto consigo mismo, cuanto más se conformaba su vida con los mandamientos de lo racional y de lo ético, tanto más aumentaban la irritación y los recelos de Kierkegaard.

Kierkegaard no habla casi nunca de Spinoza. Se sabe, no obstante, que poseía en su biblioteca sus obras completas y que las conocía a fondo. Pero es muy probable que Spinoza hiriera y lastimara interiormente a Kierkegaard más aun de lo que hacía Epicteto. *Aquiescentia in se ipso ex ratione orire potest ex et aquiescentia qua ex ratione oritur maxima est quae dari potest.*[1] Esta máxima de Spinoza, lo mismo que las palabras que coronan su *Ética –beatitudo non est proemiun virtutis, sed ipsa virtus–* debían de resonar a los oídos de Kierkegaard como una sentencia de muerte. Todas las esperanzas humanas se fundan en la virtud y en la razón, que es también voluntad: la ética celebra en Spinoza su completa victoria. Lo repito: Kierkegaard habla muy raras veces de Spinoza y jamás se permite atacarlo. Tal vez esto se deba en parte al hecho de que Sehleiermacher (a quien Kierkegaard apreciaba mucho) tenía una verdadera adoración por Spinoza. Esto a menos que el propio Kierkegaard se haya sentido impresionado por la profundidad del pensamiento del solitario holandés, el cual menospreciaba todo lo que los hombres aprecian (esas *divitiae, honores, libidines* a que, según Spinoza, se reducen todos los ordinarios intereses humanos) para consa-

[1] La paz interior puede nacer de la razón, y esta paz que nace de la razón es la mayor que puede alcanzarse.

grarse exclusivamente al *amor dei intellectualis*. Y, sin embargo, es aun más cierto que en el caso de Epicteto que Spinoza debía perturbar el alma de Kierkegaard con su *aquiescentia* y su *beatitudo*. Si ha habido entre los hombres, por lo menos en la época moderna, algunos que hayan cumplido más o menos el mandamiento: ama a tu Dios y tu Señor, Spinoza ha pertenecido sin duda a ellos. Y fué también el primero entre quienes hallaron la bienaventuranza en la virtud misma. Justamente por esto debía inspirar a Kierkegaard un horror todavía mayor que el que Epicteto inspiraba a Pascal. Pues cuanto más perfecto parecía desde el punto de vista humano, más se manifestaba en él la "soberbia diabólica". Era realmente capaz de soportarlo todo, y soportaba, en efecto, con ánimo siempre igual y calmado *utramque faciem fortunae. Sub specie aeternitatis* todo retrocedía a un segundo plano, perdía su importancia —excepto el amor espiritual a Dios y la alegría no menos espiritual de la virtud. El mayor genio es a la vez el mayor pecador: "es difícil confesarlo", nos explica Spinoza, pero es imposible silenciarlo. Sócrates, Spinoza y aun el modesto Epicteto no eran, como nos hemos acostumbrado a creerlo, justos, sino pecadores cuya santidad ocultaba a los ojos de los demás y a sus propios ojos la impotencia de la incredulidad. Acaso, repito, sean pecadores a quienes, de acuerdo con lo que dice la Escritura, se acogerá en el cielo con más alegría que a decenas, a centenas de justos. Mas ese pasaje de los Evangelios es tan incomprensible y misterioso para nosotros como aquel otro donde se nos dice que el sol sale tanto para los buenos como para los malos, o que el milagro de Canaán en Galilea, que tiende a hacernos creer que Dios puede preocuparse de algo tan fútil como es un festín de bodas. No en vano nos recuerda Hegel, a propósito de las bodas de Canaán, los sarcasmos más mordaces

de Voltaire sobre la Biblia. Sócrates, Epicteto y Spinoza se habrían adherido a la opinión de Hegel. Hegel no hablaba en nombre propio: hablaba en nombre de la razón, de la ética, en nombre de la sabiduría. Pues entonces, ¿no será la sabiduría la expresión de la "soberbia diabólica"? Dicho de otro modo: ¿no será el pecado supremo? ¿No será aquello de lo cual se dijo: *initium omnis peccati superbia*?

XIV

LA AUTONOMÍA DE LA ÉTICA

Luego moriréis los dos, y tanto el uno como el otro [el testigo de la verdad] obtendréis la misma bienaventuranza. ¡Pensad en esto! ¿No dirás entonces conmigo: ¡oh! qué irritante injusticia la de que nos sea reservada a los dos la misma bienaventuranza?

KIERKEGAARD.

Mi dureza no procede de mí, nos dice Kierkegaard. Pero, ¿de dónde procede la dureza de Sócrates, de Epicteto, de Spinoza? Ha llegado el momento de plantear otra cuestión, acaso más importante todavía: ¿Por qué los sabios griegos, cuando cantaban las alabanzas de la virtud, hablaban tan poco y sólo al paso de las dificultades que los justos encuentran en su camino, en tanto que los escritos de Kierkegaard desbordan de lágrimas y de quejas con respecto a estos horrores? Kierkegaard exige que los hombres imiten en el curso de su vida a Cristo y busquen, no la alegría, sino el dolor. Ahora bien, la catarsis griega puede ser reducida, sin forzar demasiado el sentido de los términos, a la imitación de Sócrates, y los griegos enseñaban que el sabio puede disfrutar de la bienaventuranza hasta en los flancos del toro de Falaris. Lo que Kierkegaard nos dice acerca de la pobreza, de las humillaciones a las cuales los cristia-

nos aspiran espontáneamente, encuentra también su equivalente en la doctrina de la escuela cínica procedente de Sócrates. Fué Antístenes, en efecto, quien pronunció estas palabras célebres: "Preferiría enloquecer a experimentar un placer." Mas, a pesar de su dureza, ninguno de los sabios griegos, con la excepción de Hegesías, creyó jamás necesario describir las dificultades y los sufrimientos de una vida virtuosa con la insistencia que mostró en ello Kierkegaard. Preferían hablar de la belleza y la grandeza de la vida de los justos. Nadie ha oído nunca la menor queja proferida por Sócrates, y, sin embargo, hubiese tenido razones para quejarse. Apuró la copa envenenada que le tendió su carcelero, como si se hubiese tratado de una bebida reconfortante. ¡Y cuán patética y edificante es la narración que hizo el divino Platón de la muerte de Sócrates según el testimonio de los que habían asistido a ella! Lo mismo puede decirse acerca de Spinoza: también él conoció la necesidad, la enfermedad; fué perseguido y murió joven. Pero nada de esto ha dejado la menor huella, cuando menos perceptible, en su filosofía. Como Sócrates, no lamentaba que la vida que le había tocado en suerte no fuera fácil ni dichosa, sino penosa y dura. Su virtud habría sido suficiente para consolarle aun cuando hubiese sufrido todos los males de que Kierkegaard habla en sus libros y en sus diarios; lo habría preservado del *lugere et detestari* y de la desesperación vinculada al *lugere et detestari.* Era la misma sabiduría la que hablaba por boca de Epicteto cuando aseguraba que, colocado en el lugar de Príamo o de Edipo, Sócrates no habría perdido la calma y habría dicho tranquilamente: si tal es la voluntad de los dioses, que así sea. Sócrates no oyó hablar nunca de Job. Pero si hubiese tenido ocasión de encontrarse con él, le habría, ciertamente, aplicado sus remedios habituales: la

dialéctica y la ironía. Los escritos de Kierkegaard lo habrían irritado y realmente disgustado. ¿Cómo puede imaginarse que Job tuviera razón, no cuando decía: El Señor me lo dió, el Señor me lo ha quitado, sino justamente cuando, sin querer atender a razones, aullaba sus maldiciones insensatas? Un hombre razonable debe *aequo anima utramque faciem fortunae ferre*: cuanto existe en el mundo sólo le ha sido dado en préstamo al hombre y, por lo tanto, puede serle arrebatado en cualquier momento. Y Sócrates se hubiese sentido todavía más indignado al oír la declaración de Kierkegaard, de que cada hombre debe decidir por sí mismo en qué consiste su Isaac. Pues ahí reside algo arbitrario, algo indudablemente arbitrario, irritante. Ni los hombres ni los dioses pueden por sí mismos decidir, como mejor les parezca, lo que es importante y lo que no lo es. Nada es santo por ser amado de los dioses, sino que los dioses pueden y deben amar únicamente lo que es santo.

La felicidad de los mortales y de los inmortales no reside en lo "finito" ni en las alegrías pasajeras o en la ausencia de penas también pasajeras, sino en el "bien" que nada tiene de común con nuestras alegrías, con nuestras tristezas y con nuestras penas, que está hecho de una materia completamente distinta de la que constituye lo que los hombres aprecian, lo que los hombres suelen estimar. Aun en Epicteto el "tú debes" conmina y manda, por consiguiente, a todos los "yo quiero". Pero esto ocurre de un modo muy distinto que en Kierkegaard. Ni a Sócrates ni a Epicteto se les habría jamás ocurrido decir que la dicha prometida por su filosofía era, humanamente hablando, peor que todas las desdichas que pueden alcanzarnos. La filosofía ni siquiera honra con su atención nuestras estimaciones corrientes y lo que los hombres llaman "desdicha". Y si por

azar se acuerda de ella a propósito de un suceso cualquiera, ello es sólo para quitársela de delante como algo sin valor, vano y menospreciable. Tampoco el sacrificio de Abraham habría perturbado al sabio griego: "si tal es la voluntad de los dioses, que así sea", habría dicho. Quien sea incapaz de llegar a esas alturas de la especulación no es digno de ser llamado hombre; es sólo un miserable esclavo encadenado por el deseo bajo y despreciable de lo pasajero. El hombre libre se eleva por encima de todo esto, asciende hasta las puras regiones de lo ético y de lo eterno, donde no llegan los rumores y las inquietudes terrestres. La libertad no es en modo alguno la posibilidad, como, de acuerdo con la Biblia, Kierkegaard lo anunciaba. La libertad es la facultad concedida a los hombres por los dioses para que puedan elegir entre el bien y el mal. Y esta facultad que nos emparenta con los inmortales ha sido otorgada a todos los hombres. Sócrates quería ser libre, y era libre: en el curso de su vida buscaba solamente "lo elevado" — sólo lo elevado. Y lo encontraba. Su filosofía es el ejercicio de la libertad en busca de lo elevado. El que quiera penetrar en el reino de Dios deberá imitar a Sócrates. Es indiferente que el hombre deba sufrir más o menos, que se le persiga o no. Si Sócrates hubiese sido unánimemente respetado y hubiese muerto de muerte natural, nada habría substancialmente cambiado: los éxitos no habrían disminuído su valor más de lo que lo han aumentado los fracasos. El sabio no se preocupa ni de los unos ni de los otros. De este modo proclama con orgullo su independencia inclusive frente al destino todopoderoso: cuanto no se halle en nuestro poder nos es indiferente. Nadie puede castigarle ni recompensarle. Ni siquiera los dioses.

Con razón la sutil inteligencia de Pascal vió en la "independencia" del sabio griego frente a Dios, independencia

tan ostentosa y que se impone a todo el mundo, esa misma soberbia diabólica de que habla la Biblia. Pero tal vez nadie como Epicteto ha sabido revelar mejor la esencia de la soberbia humana y diabólica. Mejor todavía: Epicteto, que no sabía ni quería esconder nada, nos sugiere la "explicación" necesaria de todo esto. Según él, hay que buscar "el origen de la filosofía en la debilidad del hombre y en la conciencia que tiene de su impotencia frente a la Necesidad". La soberbia, como dice la Escritura, o lo que Epicteto llama la libertad y la independencia del hombre, no es más que un escudo, que una enseña por medio de la cual el hombre recubre su impotencia frente a la Necesidad. ¿Y puede haber la menor duda sobre el origen de esta soberbia? ¿O sobre el hecho de que Pascal tenía razón cuando descubría en la sabiduría del lejano descendiente espiritual de Sócrates la "soberbia diabólica"?

Kierkegaard lo sentía con más intensidad aun que Pascal. La ética de Sócrates y de Epicteto era para él el mayor de los escándalos. Cuando los horrores de la realidad amenazaban con abrumarlo, dirigía sus miradas hacia el Dios bíblico, para quien lo imposible no existe. Y a veces le parecía que Dios iba a responderle, que Dios le respondía, que le libraría de las alucinaciones inepcias que se habían infiltrado en su existencia, que las verdades "inquebrantables" proporcionadas por el árbol de la ciencia a nuestro antepasado se reabsorberían enteramente en lo Absurdo, que el camino que conduce al árbol de la vida se abriría, por fin, ante él. Sin embargo, los años pasaban y la pesadilla no se desvanecía; por el contrario, iba en aumento. Entonces Kierkegaard se vió obligado a desviar su atención de lo imposible y a contentarse con lo posible. Y tuvo que ver en la curación del impotente, no una victoria milagrosa sobre la impotencia —la impotencia es invencible—, sino

tan sólo el amor y la misericordia del apóstol. Hubiera preferido que Pedro se contentase con pronunciar palabras consoladoras con el fin de poner de una vez por todas fin a la vana y torturante esperanza de que todo es posible para Dios. Hubiera preferido esto al hecho de que con una sola palabra de Dios los ciegos vieran, los sordos oyeran, los leprosos sanaran y los muertos resucitaran. Sócrates podía vivir sin un tal Dios. Gracias a su razón humana sabía firmemente que lo imposible no se realiza nunca, que lo imposible es precisamente lo imposible por cuanto no se ha realizado jamás en ninguna parte, por cuanto no se realizará jamás en parte alguna; sabía, pues, en suma, que todos estamos obligados a detenernos ante lo imposible. Y sabía no menos firmemente que la razón no engaña nunca y que no existen en el mundo encantaciones capaces de librar al hombre del poder de las verdades de la razón. Por el contrario, el hombre posee una voluntad que le prescribe amar esas verdades y someterse a ellas.

Este principio de que el pecado es el resultado de la obstinación y de la mala voluntad pertenece, diga lo que diga Kierkegaard en sus momentos de duda, a la sabiduría griega y no a la revelación cristiana. Alcibíades no ha negado en ningún momento que no hubiese podido, en el caso de haberlo querido, imitar a Sócrates y convertirse en modelo de todas las virtudes. Habría podido hacerlo, pero no quiso hacerlo, pues se dejó seducir por los bienes terrenales *–divitiae, honores, libidines–* y se hundió en el fango de los vicios, se convirtió en ese pecador para quien no existe salvación ni en este mundo ni en el otro. Pues, como Platón nos lo explica, el que en vez de consagrarse a la filosofía se entrega a las pasiones, no obtendrá jamás la salvación que esperan los justos y sólo ellos. Como lo demuestra la experiencia, en nuestro mundo finito el sol

sale tanto para los buenos como para los malos. Aquí come muchas veces el que no hace nada y carece de pan el que trabaja. Aquí los lirios de los campos, que no se preocupan de nada, están más suntuosamente vestidos que el rey Salomón. Aquí los pájaros del cielo no siembran, no cosechan ni guardan sus cosechas y, a pesar de esto, tienen todo lo que les hace falta. Así habla la Escritura. Pero, según Sócrates, esto es una "injusticia que clama al cielo". Inclusive "sabe" que "allá abajo" la ley es distinta: el que no trabaja (la catarsis es un trabajo) no come. "Allá abajo" la ética marcha del brazo con la razón.

Cuando Kierkegaard se ve forzado a "desviar su atención" del "milagro", a olvidar que nada es imposible para Dios, es cuando carece de fuerza y no quiere luchar contra Sócrates y su "ética". ¿Para qué el perdón de Dios si de todos modos el hombre no puede recobrar la inocencia? El perdón no es más que el perdón, que el olvido: ni siquiera Dios puede destruir, aniquilar, arrancar el pecado que ha penetrado en el ser: *quod factum est infectum esse nequit.* Ni Dios ni los hombres pueden escapar a los horrores del ser. Pero, si así es, si los sufrimientos son inseparables del ser, no sólo no hay que ocultarlos, sino que tampoco hay que intentar disimularlos. Hay que ponerlos en evidencia; no evitarlos, sino buscarlos; no contentarse con aceptarlos, sino bendecirlos.

El paganismo enseñaba que el sabio puede ser dichoso inclusive en el toro de Falaris. El cristianismo metamorfoseado en ética "va todavía más lejos", pero siempre en la misma dirección: sólo en el toro de Falaris hallará el hombre la verdadera felicidad. El que imite a Sócrates no tendrá miedo del toro de Falaris. Pero el que imite a Jesús estará desesperado si el toro de Falaris le es perdonado. Pascal descubre en Epicteto la "soberbia diabólica". Ahora

bien, Epicteto no quería hacer otra cosa que igualar a Sócrates, el más sabio de los hombres, pero, en todo caso, sólo un hombre. ¿Cómo calificar entonces la pretensión de igualar, mediante la imitación, a Cristo, es decir, a Dios?

Una vez más debemos comprobar que Kierkegaard fué lo bastante perspicaz para reparar en la dificultad que aquí se escondía. En uno de sus discursos edificantes plantea la cuestión siguiente: Para defender la verdad, ¿tiene derecho el hombre a arriesgarse a que sus prójimos le despedacen y se hagan de este modo culpables del mayor de los pecados? Y responde: no, no tiene derecho a ello, aun cuando Jesús haya obrado de tal modo. Jesús obró de este modo porque tenía el poder de perdonarlo todo, de perdonar inclusive a quienes le habían crucificado. Pero el hombre que no posee este poder no debe, aun en el caso de que sea un testimonio ante la verdad, salir de los límites que su mediocridad le impone. No obstante, aunque Kierkegaard se da perfectamente cuenta de que el hombre no debe intentar ser igual a Dios, canta en sus discursos edificantes y en sus obras himnos apasionados a la gloria del sufrimiento y exige imperiosamente que los hombres busquen el martirio durante su vida terrenal. A medida que pasan los años, su predicación se hace más violenta, más desenfrenada. No se atreve a atacar abiertamente a Lutero, pero la *sola fide* de Lutero lo pone a veces fuera de sí. Imaginad, dice dirigiéndose a sus lectores, dos creyentes [1]: uno goza una vida dichosa en la tierra, no ha conocido ni la pobreza ni la enfermedad; respetado por todos, es un esposo feliz y un feliz padre de familia. El otro, por el contrario, ha sido perseguido durante toda su vida porque

[1] Probablemente no erraremos si decimos que estos dos creyentes eran el obispo Münster y Kierkegaard: algunos detalles de las meditaciones de Kierkegaard sobre este tema parecen demostrarlo cumplidamente.

defendía la verdad. Ambos son cristianos y ambos esperan obtener en la otra vida la bienaventuranza. Yo no tengo autoridad, prosigue, y no afirmaré lo contrario, "pero si encontrara alguien que poseyera autoridad, hablaría probablemente en un tono muy distinto, y te declararía, con gran espanto tuyo, que tu cristianismo no es otra cosa que imaginación, que irás derechamente al infierno. Estoy lejos de pretender calificar de excesivo este juicio... Pero yo, que no tengo autoridad, no puedo hablar así; creo que alcanzarás la misma bienaventuranza que cualquiera de los testigos de la verdad o de los héroes de la fe. Pero en seguida te diría: imagina por una vez la vida del uno junto a la vida del otro. Piensa en lo que ha tenido que sacrificar el que se ha decidido a sacrificarlo todo, inclusive lo que en el primer instante es más difícil sacrificar y, a la larga, es estimado como un sacrificio aun más oneroso. Piensa en lo que ha debido de sufrir, cuán dolorosamente y durante cuánto tiempo. Durante este tiempo tú vivías en el seno de tu familia, acaso dichoso; tu mujer estaba unida a ti con todo su corazón, con toda su alma; tus hijos constituían tu alegría... Y piensa que esa era tu vida a lo largo de toda tu existencia en esta tierra. Piensa luego en el testigo de la verdad. Tú no vivías en la ociosidad (en modo alguno pienso tal cosa), pero tu actividad no ocupaba todo tu tiempo y todas tus fuerzas; podías descansar agradablemente de vez en cuando y tu mismo trabajo no era a veces para ti más que un consolador pasatiempo. No vivías tal vez en la opulencia, pero disponías de todo lo que hace falta para asegurar tu existencia... En suma: tu vida era un disfrute cotidiano y apacible. En cambio, la vida del otro no era sino sufrimiento y trabajo. Y he aquí que, al morir, tanto el uno como el otro obtienen la bienaventuranza". Acto seguido cuenta Kierkegaard con

muchos detalles lo que tuvo que soportar el "testigo de la verdad", cómo fué acosado y perseguido, y termina diciendo: "luego mueren los dos y ambos obtienen la misma bienaventuranza. ¡Piensa en esto! ¿No dirás entonces conmigo: ¡oh!, qué irritante injusticia que sea reservada a ambos la misma bienaventuranza?" [1]

Espero que el lector no me guarde rencor por esta larga cita. Ella nos muestra con la mayor claridad posible en qué se convierte lo religioso cuando sucumbe a la tentación de lo ético o, si se quiere, a qué artificios sabe recurrir lo ético cuando intenta "desviar nuestra atención" de lo religioso. Kierkegaard, que compuso ardientes himnos en honor del sufrimiento, que rechazó con desprecio los bienes terrenales, no consiguió, ni siquiera en el otro mundo, liquidar sus cuentas con Münster respecto a estas mismas alegrías terrenales y a esos sufrimientos. Aun en el otro mundo, donde le ha sido otorgada la felicidad eterna, el "testigo de la verdad" no puede olvidar las desdichas terrenales que él mismo se había buscado ni las alegrías a las cuales "de buen grado" había renunciado. Ni la inmortalidad ni la bienaventuranza ni la eternidad son capaces de borrar el recuerdo de la vergüenza que tuvo que soportar en el curso de su existencia finita, y menos todavía pueden sustituir las alegrías de que fué privado. Se diría que repite las palabras del Diablo de Lermontof: "a pesar mío he envidiado las incompletas alegrías de los hombres". Estas alegrías incompletas son más bellas que la inmortalidad, que la eternidad, que la bienaventuranza paradisíaca que nos reserva la ética. Falta poco para que diga: vale más ser jornalero en la tierra que rey en el mundo de las sombras. Lo único que consigue tranquilizarle es el hecho de que "allá abajo" lo ético siga conservando su poder.

[1] XI, 15, 16.

Tampoco allá abajo puede, evidentemente, agregar nada ni a la bienaventuranza de Kierkegaard ni a la de su compañero: los frutos del árbol de la vida no están en su poder; solamente dispone de los frutos del árbol de la ciencia. Y hace ya mucho tiempo que Falstaff nos ha enseñado que la ética no puede recompensar, que solamente puede castigar. Por consiguiente, aun cuando el Todopoderoso abra "por igual" las puertas del paraíso al que ha testimoniado ante la verdad y al que no ha rendido tal testimonio, la ética no cederá nada de sus prerrogativas. Envenenará la bienaventuranza del que no sufrió, llegará a transformar para él el paraíso en infierno, y el testigo de la verdad podrá decir con toda franqueza, mientras contemple a su desdichado compañero en la felicidad: "te doy gracias, Señor, de no parecerme a este publicano".

Debemos decir que Kierkegaard no se expresó de un modo tan categórico. Sin embargo, cuando, cierto que de paso, tuvo ocasión de referirse a la parábola del fariseo y del publicano, no pudo evitar dirigir una buena reprimenda al fariseo. Era, en efecto, imposible actuar de otro modo. En esta parábola Jesús ha "exagerado" realmente su amor a los pecadores. Si la ética se mezcla en el asunto, hay que dejarla en libertad de regir como mejor le parezca el destino de los hombres. De ordinario los hombres no se atreven a corregir esa parábola al modo de Kierkegaard, pero, en todo caso, la virtud obtiene lo que le es debido: después de haber leído la historia del publicano, el hombre dijo: "te doy gracias, Dios mío, de no parecerme a este fariseo". Y, en efecto, si el camino que conduce a la bienaventuranza pasa por la ética, si la bienaventuranza viene de los frutos del árbol de la ciencia y no de los del árbol de la vida, si no es Dios, sino la serpiente, la que reveló la verdad al hombre, hay otra salida: el hombre no sólo

puede, sino que debe salvarse por sus propias fuerzas, como los antiguos lo enseñaban. Sólo esa salvación es eficaz. Por lo tanto, hay que corregir una vez más la Escritura: allá donde habla del *initium peccati superbia,* nosotros diremos: el principio de la virtud reside en la "diabólica soberbia".

XV

LA VOLUNTAD AVASALLADA

¿Quién vacilaría en elegir la confianza en Dios? Pero mi elección no es libre. Apenas me doy cuenta de mi libertad, pues estoy bajo el imperio de la Necesidad. No elijo el camino que conduce a Dios, pues no puedo escoger.

KIERKEGAARD.

"Mi dureza no procede de mí." Poco a poco comenzamos a entrever de dónde procede. "Mirad un campo de batalla": el más encarnizado de los enemigos no es más implacable hacia su adversario vencido de lo que lo es la ética. Pero no hay que olvidar que, aunque disimule cuidadosamente este secreto ante las miradas demasiado curiosas, la ética no ha inventado por sí misma sus inmutables "tú debes", sino que los ha recibido hechos de su maestro: la Necesidad. Kant enseñaba: debes; por lo tanto, puedes. Desembocaba en la ética tras haber partido de la libertad. De una libertad, claro está, especulativa, pero, de todos modos, libertad. Si se examina más atentamente la cuestión, se descubre, empero, algo muy diferente, y entonces hay que decir: "no puedes; por lo tanto, debes". Ya no es la libertad, sino la Necesidad la que constituye la fuente de los imperativos morales. La dureza de Kierkegaard no procede, evidentemente, de Kierkegaard, pero tampoco de

la ética. Si la ética no se da bien cuenta de ello, se debe tan sólo a que quiere ser autónoma, a que quiere ser el principio supremo que no acepta leyes de nadie, tal como ocurre con la razón, la cual oculta también, y por los mismos motivos, el hecho de que es vasalla de la Necesidad. Y he aquí por qué Kierkegaard exigía tan insistentemente que el caballero de la fe pasara por un estado de resignación; he aquí también por qué veía en el pecado el síncope de la libertad y afirmaba simultáneamente que lo contrario del pecado no es la virtud, sino la libertad. Al mismo tiempo, se refería, cierto es, a la "dialéctica". Pero permaneceremos más cerca de su pensamiento si, abandonando la dialéctica a los griegos y a Hegel, buscamos en otra parte la fuente de sus intuiciones. Cualquiera que sea nuestra concepción de la "dialéctica", supondrá siempre, en fin de cuentas, una cierta "autogeneración": el propio Jacob Boehme "aspiraba apasionadamente" a encontrar en las cosas y en la vida un cierto proceso dialéctico, y sabemos que principalmente gracias a esto consiguió seducir a los fundadores del idealismo alemán. A veces se llega inclusive a tener la impresión —por paradójico que esto parezca de primer intento— de que, a consecuencia de un capricho o de una añagaza de la historia, los idealistas alemanes se ven obligados, casi contra su intención, a ejercer una especie de influencia retrospectiva sobre el indómito Boehme y a hacerlo entrar por fuerza en la órbita de sus ideas. Pero cuando Kierkegaard nos describe el proceso en el curso del cual el caballero de la resignación da nacimiento al caballero de la audacia —que es también el de la fe—, no piensa en modo alguno hacernos comprensible, es decir, natural, la serie de los acontecimientos por medio del establecimiento de una ley según la cual se suceden. En su caso la dialéctica va siempre acom-

pañada de muy distintos movimientos del alma, movimientos que por su misma esencia no exigen, ni siquiera admiten, explicaciones, y que tienden más bien a denunciar la inutilidad y la vanidad de toda explicación. Y, en efecto, ¿cómo podrían existir explicaciones allí donde, según el testimonio de nuestra razón y de nuestra experiencia, terminan todas las posibilidades, allí donde aparece la tarea, en verdad insensata, de alcanzar, a través de todos los obstáculos, a un Dios para quien todo es posible?

En este punto Kierkegaard recurre a su dureza, a su ética, a su Necesidad, y les presenta a su caballero de la resignación. Tras haber llegado a un acuerdo con Satanás, Dios imaginó "tentar" al hombre: envió a Job horrorosos males, exigió a Abraham que sacrificara a su hijo. ¿Qué es la tentación? Desde el punto de vista de nuestra razón, de nuestro saber, de nuestra ética, esta pregunta no puede tener respuesta. Por eso la apartan con la seguridad que les es propia: la tentación es el fruto de una imaginación ociosa; en realidad, ni Dios ni el diablo han tentado jamás al hombre. Job perdió sus rebaños y sus hijos — esto ocurrió naturalmente. Abraham degolló, o intentó degollar, a su hijo — también esto ocurrió naturalmente, en un ataque de inconsciencia o de locura. Hay que suprimir del vocabulario del hombre cultivado esa palabra que no corresponde a ninguna realidad; hay que abandonar a Job sobre su montón de estiércol, y a Abraham ante el cadáver de su hijo. El caballero de la resignación sabe muy bien que no se puede eludir la realidad visible, que, excepto ella, no hay nadie a quien invocar; lo que fué, lo fué una vez para siempre: hay que aceptarlo y resignarse. Hegel "divinizó la realidad". Pero, ¿cómo no divinizarla si, tras haber sometido al hombre, ella no se somete a nada ni a nadie? Hegel exigía que nuestros pensamientos extrajeran

sus verdades únicamente de la realidad, y no agregaba nada de su cosecha. Y tenía razón: sólo tales verdades serán capaces de experimentar victoriosamente la prueba a que las somete el tiempo y la eternidad. Pero si la realidad es racional, si solamente podemos extraer la verdad de la realidad, en este caso la lógica más elemental exige que hagamos pasar también la revelación bíblica por la criba de las verdades extraídas de la realidad. Y a la inversa: si la revelación tiende a conseguir la sanción de la verdad, tendrá que conformarse a la realidad. Muchos años antes que Hegel, el propio Zeus lo había declarado a Crisipo. Y Platón (lo hemos dicho ya varias veces, pero por más que se repita no se dirá nunca con bastante frecuencia) percibía tan clara y distintamente como es posible la presencia en nuestro mundo de la indiferente Necesidad de la cual proceden todas las "durezas", todos los ultrajes que abruman a los hombres. ¿Tenemos el derecho de establecer la conclusión inversa? ¿Podemos decir que es posible siempre descubrir, debajo de la "dureza", a la Necesidad?

Si esto es exacto, los discursos de Kierkegaard sobre la increíble ferocidad de la predicación evangélica demostrarían solamente que había chocado con la Necesidad y que había comprendido que le era completamente imposible vencerla. Cuanta más obstinación, frenesí y exaltación pone en sus palabras, más nos damos cuenta de que nos las habemos aquí con una de sus "expresiones indirectas" más importantes, más significativas, aun cuando acaso involuntarias. No puede declarar abiertamente que el poder de la Necesidad le es insoportable: todos verían en esto un simple truismo chabacano y ridículo. Y le es más penoso todavía confesar que se siente incapaz de desembarazarse de ese poder. Fuera del hecho de que, como la som-

bra de Banquo, esa Necesidad, bien que todopoderosa, no era, en realidad, más que un espejismo, plugo al destino revestir la impotencia de Kierkegaard con una forma tan fea, tan vergonzosa, que no tuvo valor suficiente para hablar con franqueza de lo que constituía para él la cosa más importante del mundo. Evitaba utilizar la palabra "impotencia" cuando hablaba de sí mismo, pues temía con razón traicionar su secreto. Mas, por otra parte, no podía tampoco pasarlo completamente en silencio. Mejor dicho: no podía hablar sino de la impotencia del hombre ante la Necesidad. Y esto porque los hombres, aun los que se dicen cristianos, se esfuerzan por todos los medios en olvidar la "necesidad", en no hablar de ella, como si percibieran instintivamente que todo, incluyendo su fe, debe retroceder ante ella. He aquí también el origen de las "expresiones indirectas" de Kierkegaard. Tan pronto se oculta tras seudónimos (la mayoría de sus libros han aparecido con diversos seudónimos) o tras relatos imaginarios que giran continuamente en torno a la lucha del hombre viviente contra una fuerza infinitamente poderosa e indiferente a todo, como glorifica al cristianismo, tan destructor e implacable como la Necesidad misma. Y también aquí se manifiesta la rigurosa lógica de su vida interior. En efecto, si en la revelación bíblica el cristiano puede y debe "desviar su atención del milagro" (es decir, del hecho de que todo sea posible para Dios, del hecho de que la Necesidad no tiene sobre Dios ningún poder) y considerar que esta revelación se reduce, en suma, a la predicación del amor incapaz de realizar nada, en tal caso el cristianismo se aproximará tanto más a la filosofía especulativa cuanto que podremos comprenderlo de un modo más elevado y sublime. En otros términos: como el cristianismo no es más que una doctrina, que una enseñanza edificante, no ha "supe-

rado a Sócrates", cuyas aspiraciones espirituales responden a las más estrictas exigencias de la moral.

Pero entonces, ¿qué es lo que obliga a Kierkegaard a "desviar su atención" del milagro, y qué es lo que nos atrae hacia el amor impotente? Más de una vez hemos topado con esta cuestión; es fundamental para Kierkegaard, quien vuelve constantemente a ella, pues ahí reside el *articulus stantis et cadentis* de la filosofía existencial. Desviar la atención del milagro significa admitir la existencia de *veritates aeternae*, que son también *veritates emancipatae a Deo*, verdades emancipadas de Dios, verdades de las cuales Dios depende; significa reconocer, pues, que no todo es posible para Dios. Y reconocer que no todo es posible para Dios equivale a decir —Kierkegaard mismo lo ha afirmado— que Dios no existe. Así, el cristianismo reducido a la doctrina de las *veritates aeternae*, por elevadas que sean, es la negación de Dios, y la elevación de esta doctrina se halla en proporción directa con la obstinación y la energía de dicha negación. ¡Cuántas veces nos ha dicho el propio Kierkegaard que el cristianismo no era una "doctrina"! ¡Cuántas veces nos ha puesto en guardia contra los "profesores" que transforman la palabra divina en un sistema armonioso de tesis, repartidas en libros, capítulos, párrafos! Pero leemos también en su *Diario*: "Se nos quiere hacer creer que las objeciones al al cristianismo proceden de la insubordinación, de la negativa a obedecer, de la rebelión contra toda autoridad. Por eso la lucha contra las objeciones ha sido vana en tanto que se haya limitado a luchar intelectualmente contra la duda en vez de emprender la lucha ética contra la rebelión." [1] A primera vista parece, en efecto, que se puede oponer la "lucha ética" a la negativa a obedecer, a lo que Kierkegaard llama la lucha

[1] *Diario*, I, 313.

intelectual contra la duda, y que en el dominio de lo religioso sólo la primera está en su lugar debido. Por consiguiente, a esta lucha ética se reduciría la tarea de la filosofía existencial. Y, sin embargo, el propio Kierkegaard nos ha dicho: "¿No constituye la mayor provocación al escándalo exigir que el hombre crea posible para Dios lo que desde el punto de vista de su razón está fuera del alcance de lo posible?" [1]

He aquí uno de los momentos más misteriosos de las luchas espirituales de Kierkegaard. Ya más de una vez nos hemos aproximado a él. Es absolutamente evidente que en su caso no puede tratarse de una "rebelión", de una "negativa a obedecer". Más que de nada en el mundo tenía necesidad de creer en un Dios capaz de realizar lo que, según la razón humana, está fuera del alcance de lo posible. Continuamente declaraba: "Si hubiese poseído la fe, no me habría visto obligado a abandonar a Regina." Pero con la misma frecuencia repetía: "No he podido realizar el movimiento de la fe." ¿Por qué? ¿A causa de su "negativa a obedecer"? ¿Por orgullo? Tal vez por orgullo. Pero entonces se trata de esa "soberbia diabólica" que hemos descubierto en el humilde Epicteto y en el más sabio de los hombres, Sócrates, y que, como vamos a ver, no tiene nada de común con el orgullo tal como ordinariamente nos lo representamos. El propio Kierkegaard nos dice: "¿Quién vacilaría en elegir la confianza en Dios? Pero mi elección no es libre. Apenas me doy cuenta de mi libertad, pues estoy bajo el imperio de la Necesidad. No elijo el camino que conduce a Dios, pues no puedo escoger." [2] En su breve artículo *La astilla en la carne*,

[1] VIII, 115.

[2] IV, 319; cfr. con III, 48: "Me es absolutamente imposible, trátese o no de un deber, realizar el último movimiento de la fe; y, sin embargo, lo realizaría más que de buena gana."

Kierkegaard expresa todavía con mayor energía ese pavoroso sentimiento de angustia que va unido en él a la imposibilidad en que se halla el hombre de elegir su camino. Me limitaré a citar un pasaje en alemán para no debilitar por medio de una segunda traducción el original, sin duda ya algo debilitado por una primera traducción.

"Wenn man geängstigt ist, geht die Zeit langsam; und wenn man viel geängstit ist, da ist selbst ein Augenblick langsam worden; und wenn man zu Tode geängstigt' wird, da steht die Zeit zuletzt stille. Laufen wollen schneller als je — und nicht einen Fuss rüchen zu können; den Augenblick kaufen wollen mit Aufopferung alles andern, und da zu lernen dass er nicht feil ist, weil es nicht liegt an jemands Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen." [1]

Quiere a Dios con toda su alma y del hecho de que lo encuentre o no depende su destino, el destino de la humanidad, el destino del universo. Pero no puede realizar el "movimiento de la fe", no consigue mover ni un solo miembro: se diría que ha sido hechizado, que su voluntad está paralizada o, como suele indicar, que se ha esfumado. Y se da perfectamente cuenta de ello; siente que se halla en poder de la Necesidad monstruosa, malévola, infinitamente detestada; pero que no tiene fuerza para vencerla. ¿Puede ser aquí cuestión de una rebelión, de una "revuelta" o de una "negativa a obedecer" a Dios? Desafiar el escándalo hubiese sido para él la salvación. Creer que para Dios todo es posible sería la salvación para todos los

[1] "Cuando se está angustiado, el tiempo transcurre lentamente; y cuando se está muy angustiado, aun el mismo instante se hace lento; y cuando se está mortalmente angustiado, el tiempo acaba por detenerse. Querer correr más de prisa que nunca, y no poder mover ni un pie; querer comprar el instante mediante el sacrificio de todo lo demás y saber entonces que no se halla en venta, pues esto no depende de la voluntad o del movimiento del individuo, sino de la misericordia divina."

hombres. Pero ni él ni nadie realiza este movimiento de la fe: la Necesidad ha hechizado a todos, y el propio Kierkegaard se informa acerca de la "verdad" de labios de su médico y no se atreve a dirigir sus ojos hacia la promesa: "nada os será imposible".

Ahora podemos, por fin, plantear el problema. Pero, ¿de dónde viene esa Necesidad?, ¿quién o qué le ha dado un poder tan desmesurado sobre el hombre? Kierkegaard nos ha hablado de la obstinación, de la mala voluntad, de la rebelión, de la negativa a obedecer, pero hemos podido convencernos de que no se trata de nada de esto. Para demostrar que tenía razón, Kierkegaard nos ha remitido a la Escritura. Pero hemos visto que tampoco podía apoyarse en la Biblia, que la fuente de sus "intuiciones" no era la Biblia, sino la sabiduría griega. En cuanto a la Escritura, se veía continuamente obligado a corregirla con el fin de adaptarla, por poco que fuera, a sus interpretaciones. Hemos visto también que a medida que corregía la Biblia iba en aumento su "dureza", y que la doctrina cristiana, generalmente calificada de tierna y dulce, se transformó en sus manos en una doctrina abominablemente "feroz". He citado ya un gran número de pasajes de sus diarios y de sus obras que así lo demuestran. No creo inútil citar algunos extractos más con el fin de que el lector pueda hacerse una clara idea de la incandescente atmósfera dentro de la cual Kierkegaard vivía. Sólo entonces llegará a comprender el vínculo que une la "dureza" kierkegaardiana con la filosofía existencial. En uno de sus "discursos cristianos" leemos la siguiente frase: "Pues, en verdad, la doctrina cristiana provoca una desesperación más intensa que la producida por los más terribles sufrimientos humanos, por las mayores desdichas." Y un poco más lejos: "Sólo mediante la tortura puede conseguirse del

hombre ese reconocimiento [de la verdad de la doctrina cristiana]: el hombre natural no consentirá jamás en darlo por su propio impulso." Y en 1850 inscribía en su *Diario*: "El amor perfecto consiste en amar a quien nos ha hecho desdichados. Ningún hombre tiene derecho a exigir que se le ame de este modo. Pero Dios tiene derecho a ello, y en esto reside algo infinitamente majestuoso. Hay que decir del hombre religioso en el sentido más riguroso de este término que al amar a Dios ama a Aquel que, humanamente hablando, lo hace desdichado en esta vida al tiempo que lo hace muy dichoso." Y, cosa extraña, se apresura a agregar: "No tengo bastante fuerza para comprenderlo así, y con esto mucho temo verme cogido por el más peligroso de los lazos que pueden sernos tendidos: ponerme a creer en mis propios méritos. No obstante, el hombre religioso en el más riguroso sentido del término consigue vencer también este peligro." [1] Finalmente, he aquí lo que escribió el año de su muerte en una pequeña revista, *El Momento*, de la que era a la vez editor y colaborador único: "¡Es tan horrible (humanamente hablando) Dios en su amor; y es tan horrible (humanamente hablando) ser amado por Dios y amar a Dios! Pues la tesis complementaria de 'Dios es amor' es esa otra tesis — Él es tu enemigo mortal." [2]

La insistencia con que Kierkegaard vuelve a tomar en todos sus escritos el tema de los horrores que fueron introducidos en la tierra por medio del cristianismo, y la sequedad de sus expresiones cuando se trata de la bienaventuranza prometida a los testigos de la verdad, nos hace pensar en esos predicadores que, al tiempo que fulmi-

[1] *Diario*, II, 163. Cfr. con las págs. 204, 261, 277 y con numerosas notas de su *Diario* posterior a 1850, donde se refiere al mismo punto.

[2] XII, 54.

nan contra el vicio, describen morosamente sus atractivos y sólo agregan, al final, rápidamente, como para desembarazarse de un deber pesado, que algún día habrá que pagar los placeres del vicio. Kierkegaard nos pinta con singular vigor los horrores del cristianismo, pero no le quedan para describir la bienaventuranza ni colores ni imágenes. Es como si quisiera decirnos: ¡ea pues!, ¿qué bienaventuranza puede existir en un mundo donde reina lo "ético-religioso"? No tiene, evidentemente, el menor deseo de conducir a los hombres hacia el cristianismo, por lo menos hacia ese cristianismo conocido del hombre contemporáneo, quien se ve obligado a desviar su atención del milagro (es decir, del "todo es posible para Dios") y a contentarse con una fe justificada ante el tribunal de la razón. Por eso no se olvida nunca de recordarnos –y esta vez en pleno acuerdo con la Biblia– que el mayor de los escándalos consiste para el hombre en la afirmación: "Todo es posible para Dios." Esto significa que la ética y la razón no son, diga lo que diga Sócrates, las realidades supremas. Esto significa que los innumerables "no puedes" dictados por la razón y los aun más innumerables "debes" impuestos por la ética no nos conducen al principio supremo, a la última fuente del ser. Contra este principio lucha a muerte "la duda", esa duda que, según Kierkegaard, se suele considerar erróneamente como un obstáculo interpuesto a aquella fe que se halla en la base de la revelación bíblica y que esta revelación presupone siempre. En la medida en que otorguemos la supremacía a la razón, la fe y la revelación obtenidas por la fe en que todo es posible para Dios se hallarán en contradicción evidente con la verdad. Decir que todo es posible para Dios significa arrojar un desafío decisivo a la razón, la cual no puede soportar a su lado ningún otro poder y, por consiguiente, tiende siempre a

destruir la fe. La razón percibe claramente, distintamente y con entera certidumbre dónde terminan las posibilidades, de modo que no acepta la presencia de una fe que ignora totalmente sus pretensiones a la omniscencia y que espera la verdad del Dios viviente, libre de todo vínculo y de todo límite.

El propio Kierkegaard nos ha dicho que la fe comienza en aquel mismo punto en que se terminan para la razón todas las posibilidades. Pero los hombres no quieren pensar en esto, no quieren ni siquiera echar una mirada a la llama maléfica (según sus convicciones venidas de no se sabe dónde) de la fe que un día abrasará a la razón. Hemos visto que San Buenaventura y Hegel —por lo demás, tan poco parecidos— se hallan completamente de acuerdo en este punto; ambos vinculan a la razón las esperanzas que el uno deposita en la fe y el otro en la filosofía. Muy distinto es el caso de Kierkegaard: siente con todo su ser que, a causa de su misma naturaleza, la razón tiende a desarmar a la fe, a absorber toda su savia vital. Ha podido convencerse de que la fe comienza en el punto en que la razón no puede prestar ya ningún servicio al hombre. Sabe, es cierto, que los hombres se niegan a aventurarse en esas regiones donde la razón no puede ya servirles de guía: la medianía no puede soportar lo que le dicen la locura y la muerte. Mas justamente por esto nos invita Kierkegaard a abandonar la filosofía especulativa y a allegarnos a la filosofía existencial, como si quisiera empujar a nuestro pensamiento hacia donde menos deseos tiene de dirigirse. No basta decir que el sabio será dichoso aun en el toro de Falaris: hay que organizar la vida entera de modo que esta felicidad agote su contenido.

Recordamos que Kierkegaard no solamente descartaba a Hegel y a la filosofía especulativa, sino que desconfiaba

también de los místicos, y me parece que no erraremos si decimos que lo que le repelía sobre todo en los místicos es lo mismo que, por lo demás, los hace, aun en nuestra época, tan cautivadores para la mayor parte de los hombres cultivados: sus himnos a la felicidad que puede obtenerse aquí mismo, en esta tierra. Kierkegaard no lo dice abiertamente en ninguna parte, pero se pone sombrío e impaciente cuando el místico expresa con tono solemne e inspirado la alegría de que goza en su unión con Dios. El místico ha recibido ya su recompensa; se la ha procurado a sí mismo por sus propios medios. ¿No encontramos aquí nuestro viejo conocimiento acerca de la "soberbia diabólica" tras la cual se oculta siempre la impotencia humana? En otros términos, ¿no sustituyen los místicos, lo mismo que antaño los sabios, los frutos del árbol de la vida, que no pueden alcanzar, por los frutos del árbol de la ciencia, al alcance de todo el mundo? Pero si los frutos del árbol de la ciencia son realmente más preciosos que los del árbol de la vida, ¿por qué evitan los místicos tan cuidadosamente hablar de los horrores del ser? Saben que, según Sócrates y Platón, no existe ningún principio superior a la razón y que, como consecuencia de esto, se ha dicho que no hay para el hombre mayor desdicha que la de llegar a menospreciar a la razón. Y saben también que no todo es posible para la razón, que ésta se reparte el poder con la Necesidad. Mas, ¿por qué guardan entonces silencio sobre las abominaciones que lanza la Necesidad sobre el mundo y siguen cantando sus himnos como si la Necesidad no hubiera jamás existido? Los místicos cantan la felicidad del hombre que ha renunciado a lo finito. Kierkegaard insiste en los horrores que implica una tal existencia. Los místicos —lo mismo que la filosofía especulativa— dan una respuesta definitiva a todas las cuestiones que plantea el

hombre entregado a sí mismo y a su razón. La filosofía existencial somete esta respuesta y su carácter definitivo a una nueva prueba. La virtud y el amor —la mayor de las virtudes humanas y divinas— son confrontadas con los horrores de la existencia terrenal: ¿resistirá la beatitud filosófica o mística semejante prueba? ¿No transparece el antiguo *eritis sicut dii scientes bonum et malum* a través de la beatitud mística, así como a través de la *beatitudo non est proemium virtutis, sed ipsa virtus*, de Spinoza?

El misticismo cristiano y la filosofía, enemiga de la fe, son incapaces de escuchar lo que les "dicen la locura y la muerte". La "beatitud" que prometen no es sino la expresión de la "soberbia diabólica", soberbia suficiente para elevar a alturas vertiginosas la inspiración poética, pero impotente, incapaz de proporcionar ninguna ayuda a Job aplastado por el martillo de Dios. Y quienes, como los amigos de Job, se atreven a presentarse con sus ideas razonables y humanas ante el hombre a quien el Señor induce a tentación abrumándole de males y de horrores, no son más que "fastidiosos consoladores" que no saben ni siquiera lo que dicen.

XVI

DIOS ES EL AMOR

Dios es el amor... Ni siquiera puedes imaginar cómo sufre, pues sabe perfectamente hasta qué punto te hace daño el sufrimiento. Pero no puede cambiar, pues entonces debería transformarse en otra cosa distinta que el amor.

KIERKEGAARD.

En nuestros esfuerzos para comprender su significación verdadera hemos agotado el sentido y el alcance de la "filosofía existencial" tal como aparece en las predicaciones y en los discursos edificantes de Kierkegaard. Y hemos descubierto que en una forma indirecta traduce el pensamiento más doloroso y, al mismo tiempo, el más caro y auténtico de Kierkegaard: la imitación de Sócrates conducía ineluctablemente a los sabios paganos al toro de Falaris; la imitación de Jesús conducía, a quienes veían la revelación bíblica a través del prisma de la sabiduría helénica, a una sombría desesperación. Unos y otros aceptaban solamente la beatitud que habían forjado con sus propias manos. Y allí donde los ojos del hombre más perspicaz no discernían sino la más profunda humildad aparecía de repente la "soberbia diabólica". Comprendemos ahora por qué Kierkegaard afirmaba que la desesperación constituía el principio de la filosofía (existencial), y por qué exigía que

el caballero de la fe pasara antes por la resignación. Comprendemos también lo que entendía, en el fondo, por "caballero de la resignación".

El caballero de la resignación es el hombre que "ha desviado su atención del milagro". Sabe que la bienaventuranza eterna que pueden alcanzar los seres vivos consiste en ejecutar concienzudamente, tras haber "vencido sus inclinaciones", todos los "tú debes" que nos dicta un poder superior. Pocos meses antes de su muerte escribía Kierkegaard: "Sólo existe una actitud posible ante la verdad revelada: la creencia. De una sola manera se puede probar que se cree: sufriendo por la propia fe. Y la intensidad de la fe solamente se manifiesta por la intensidad de la voluntad de sufrir por ella." [1] No se pueden decir palabras más tentadoras. ¿Quién se atrevería a "discutirlas"? Pero, ¿no es en este caso el caballero de la resignación un modelo de fe? En verdad, no se niega a sufrir. ¿No habían Sócrates o inclusive Epicteto alcanzado el ideal del creyente aquí enunciado? Pero entonces, ¿para qué la verdad revelada? Kierkegaard podía reprochar a Hegel el no realizar su filosofía en su propia vida y el buscar bienes más tangibles de los que, en tanto que filósofo del espíritu, le hubiesen convenido. Pero sus más encarnizados enemigos no habrían podido hacer tal reproche a Sócrates o a Epicteto. Entre los filósofos modernos se pueden nombrar algunos que en este respecto se hallan por encima de toda sospecha: Spinoza estaba dispuesto a experimentar, y de hecho experimentó, los mayores sufrimientos a causa de sus ideas; Giordano Bruno murió en la hoguera; Campanella pasó casi toda su vida en la cárcel y no se doblegó ante los inquisidores, a quienes respondió con firmeza que había él quemado más aceite en sus lámparas (símbolo

[1] XII, 152.

del trabajo y de las laboriosas veladas) que vino habían ellos bebido en toda su vida. Se pueden citar también hombres ajenos a toda doctrina filosófica: Mucius Scaevola, por ejemplo, y Regulus, a quienes San Agustín llamaba estoicos antes del estoicismo. Evidentemente, nos es permitido exaltar cuanto nos plazca su valor y sus demás virtudes, pero nada tienen que hacer aquí la fe y la verdad revelada. Hasta se podría decir que su vida, sus convicciones, eran un desafío a la verdad revelada y a la fe (no pienso, claro está, en los héroes romanos, sino en Bruno y en Spinoza). San Agustín habla siempre de Mucius Scaevola y de Regulus con una irritación no disimulada. Y, sin embargo, si nos atenemos a los signos distintivos que Kierkegaard propone, nos vemos obligados a ver en estos héroes testigos de la verdad y aun figuras de creyentes, pues han probado su fe por medio del sufrimiento. La ética no se limita a tomarlos bajo su protección; los propone como ejemplo a quienes se niegan a obtener sus favores. Su absoluto "desinterés" —ni siquiera contaban con la beatitud, ni en esta vida ni en la otra— asegura a la ética, que no puede proporcionar más que sus alabanzas, un triunfo completo. Este desinterés convierte al hombre en siervo, es decir, le permite realizar esta *conditio sine qua non* sin la cual la ética no podría regir el mundo como pretende hacerlo.

Kierkegaard no menciona jamás esos nombres. Pero si hubiese tenido ocasión de acordarse de ellos, no habría, sin duda, tomado partido en su favor contra San Agustín. Habría más bien evocado la frase célebre que hasta hace poco se atribuía a este último: *virtutes gentium splendida vitiae sunt* [1], y habría opuesto a su "desinterés" las palabras indignadas que le hacían proferir los filósofos especulativos

[1] Las virtudes de los paganos son vicios espléndidos.

cuando se envanecían de su buena disposición a "aceptar" sin demora la verdad objetiva, cualesquiera que fuesen sus consecuencias. Y ningún sufrimiento, ningún sacrificio, aun voluntariamente consentido, habrían podido justificar ante Kierkegaard a esos auténticos mártires de la ética. Su fe, la fe en la ética que ha rechazado todo milagro, le habría parecido una monstruosidad, el colmo de la incredulidad. Y esto habría servido una vez más para subrayar que los discursos edificantes de Kierkegaard deben ser entendidos como una "expresión indirecta", y que la filosofía existencial, en la medida en que glorifica las verdades eternas —emancipadas de Dios y por eso mismo petrificadas— de la razón y de la moral, no es más que una preparación, que una primera etapa en el camino que conduce a esa lucha suprema a la cual consagró Kierkegaard su breve existencia.

Kierkegaard no ha suscitado jamás el problema de saber si Lutero fué o no un "testigo de la verdad". Cierto que más de una vez expresó su pena de que Lutero no hubiese terminado como un mártir.[1] Cierto también que los *Discursos de sobremesa* de Lutero le irritaban hasta el extremo, inclusive le indignaban. Y, sin embargo, no se atrevió a decir que Lutero no había sido un testigo de la verdad (como lo dijo del obispo Münster después de su muerte). Y si se le hubiese preguntado quién poseía la verdadera fe —si Mucius Scaevola y Regulus, que "habían demostrado" por medio de su martirio voluntario que estaban dispuestos a realizar lo que consideraban deber suyo, o Lutero, a quien la historia no dió ocasión de proporcionar esta clase de "prueba"—, Kierkegaard no habría indudablemente va-

[1] *Diario*, II, 336. En 1854, es decir, un año antes de su muerte, escribe: "Lutero ha causado un daño inconmensurable por el hecho de no haber sido mártir."

cilado. La fe no puede ser probada ni por el martirio ni por los sacrificios. La fe en general no exige pruebas y no tiene la menor necesidad de ellas. Y la filosofía existencial —tan íntimamente unida a la fe, que no puede realizar su obra si no es por la fe— adquiere en la fe esa nueva dimensión que la desvincula de la filosofía especulativa. La fe subsiste más allá de las pruebas, así como, según la expresión de Kierkegaard, subsiste más allá de la muerte. En el punto en que terminan para el pensamiento todas las posibilidades, "se revelan" para la fe posibilidades nuevas.

La geometría elemental nos proporciona un ejemplo que nos permite concebir hasta cierto punto lo que era para Kierkegaard la fe. Sobre un plano dado no se puede trazar más de una perpendicular a un punto situado en una recta. Y si cualquier línea ocupa el lugar de la perpendicular, esta situación privilegiada queda prohibida para siempre a todas las demás rectas que se hallen errantes en el universo: los principios de contradicción, del tercio excluso, etc., protegen a la dichosa privilegiada contra las tentativas de las que pretenden igualarse a ella. Pero lo que es imposible cuando se trata de un plano de dos dimensiones, resulta de repente posible cuando pasamos de la planimetría a la estereometría, cuando, enriquecidos con una nueva dimensión, transformamos el plano en espacio. Entonces podemos trazar desde un punto cualquiera un número infinito de perpendiculares, y la línea más pequeña, la más insignificante, la más inadvertida, iguala en "dignidad" a esa línea "única" que disfrutaba del derecho envidiado y aparentemente exclusivo de formar en un punto dado con una recta dos ángulos adyacentes iguales, de ser el lugar geométrico de ciertos puntos, etc., etc. Toda comprensión, todo conocimiento, todo *intelligere* se desarrolla en el espacio plano, teme por su misma naturaleza toda

dimensión nueva y se esfuerza por todos los medios en aplastar, en hacer entrar dentro de tal plano a los *ridere, lugere et detestari* humanos, según ella demasiado humanos. Y, por el contrario, éstos se hallan animados por un solo deseo — el de huir de ese plano donde son aplastados por el *intelligere* para alcanzar la libertad que no sabe ni puede llegar a ningún acuerdo con el *intelligere.* Por eso, y como ya lo hemos visto, la filosofía existencial se ha desviado de Hegel y del Symposium griego para acercarse a Job y a Abraham. Y, sin embargo, o tal vez por esta misma razón, no tenemos ningún derecho para volver la espalda al "duro" cristianismo de Kierkegaard. Y esto a pesar del hecho de que en su revista *El Momento* —donde aparecieron sus vehementes filípicas contra los pastores casados, los teólogos dichosos, los laicos que transforman la revelación bíblica en una moral cómoda y hasta útil, donde afirmaba que la humanidad cristiana había suprimido a Cristo— declaró abiertamente, durante el último año de su vida, que tampoco él se consideraba como colocado a la altura de las exigencias del cristianismo tal como las había formulado. Tras haber repetido por centésima vez: "ser cristiano quiere decir, en verdad, ser disdichado (humanamente hablando) en esta vida, y tú serás (humanamente hablando) tanto más desdichado, sufrirás tanto más en esta vida cuando más te entregues a Dios y cuanto más éste te ame", agrega inmediatamente: "Esta idea es para el hombre débil algo terrible, mortal, casi sobrehumanamente difícil. Lo sé por una doble experiencia: Ante todo, ni *yo mismo puedo soportarla,* y sólo de lejos alcanzo a presentir esa idea auténticamente cristiana del cristianismo... Por otro lado, las circunstancias de mi propia existencia han atraído particularmente mi atención sobre ella; de no ser así, no me habría jamás adherido a ella y menos aun ha-

bría sido capaz de soportar su peso."[1] En una nota al pie de la página da explicaciones todavía más detalladas: "He aquí por qué no me considero aún como un cristiano; muy lejos estoy de ello. Expongo en pleno acuerdo con la verdad lo que es el cristianismo; no me permito, pues, falsear el cristianismo, y proclamo con la misma veracidad mi actitud ante el cristianismo."

He aquí, ciertamente, una declaración infinitamente preciosa (por lo demás, encontramos declaraciones parecidas tanto en los diarios como en las obras de Kierkegaard). Nos trae una nueva luz y nos ayuda a comprender de dónde vienen las "expresiones indirectas" y por qué la "filosofía existencial" tiene necesidad de ellas y no puede evitarlas. El mismo Kierkegaard no consigue soportar su "dureza" y su "cristianismo", y creo que, sin forzar el texto, tenemos derecho a decir que ninguna alma viviente es capaz de soportar la dureza del cristianismo kierkegaardiano. Sólo nos queda preguntar si el propio Dios podría soportar un tal cristianismo. Es indudable que esta pregunta late bajo todos los discursos edificantes de Kierkegaard, y que éstos no tienen otra finalidad que la de plantearla. Kierkegaard nos ha dicho más de una vez que la cobardía humana no puede soportar lo que dicen la locura y la muerte. Pero la locura y la muerte no se preocupan de la resistencia humana y prosiguen interminablemente sus relatos. Las obras de Kierkegaard no son sino esos relatos más o menos sistematizados, más o menos ordenados. Pero si la cobardía humana no puede soportarlos, ¿podrá hacerlo el coraje divino? Acaso no sea inútil observar aquí que la palabra "sufrimiento" no designa en el caso de Kierkegaard las dificultades habituales, por importantes que sean, que los hombres deben vencer y que llegan más o menos,

[1] XII, 82. Subrayado por mí.

cada uno de por sí o en común, a vencer siguiendo las indicaciones de su razón y apoyándose en sus fuerzas morales. Cuando Kierkegaard habla del "sufrimiento" sobreentiende por él esa desesperación sin salida que la razón y la virtud rehuyen como si fuera la peste. Ante Job que aúlla sobre su estiércol, ante Abraham que levanta el cuchillo sobre su hijo, los discursos tan sabios y efectivamente elevados de los amigos de Job se parecen a la sal que ha perdido su sabor. Y ahora se plantea la citada pregunta: ¿Puede Dios soportar tales horrores? Luego surge otro problema: ¿qué es lo que abruma a los mortales y a los inmortales con todos estos horrores? Y si existe en el mundo "algo" que nos los inflige, ¿estamos realmente obligados a soportarlos? ¿Son realmente la aceptación y la paciencia las únicas respuestas que puede dar el hombre a los horrores de la vida?

Kierkegaard acaba de decirnos que no puede soportar el verdadero cristianismo, o lo que él llama el verdadero cristianismo, y que es incapaz de realizar en su vida lo que el cristianismo exige del hombre: sólo puede exponer, sin falsificarlo, lo que enseña la Escritura. Pero esto es justamente lo que la filosofía existencial rechaza del modo más categórico, lo que nos prohibe que hagamos. La filosofía existencial no exige una exposición, por exacta que sea, de cualquier doctrina: exige la aplicación de esta doctrina en la vida, su realización. El mismo Epicteto sabía esto. Y el hecho de que el hombre reconozca franca y humildemente su debilidad y su incapacidad para alcanzar la altura moral necesaria, no puede en modo alguno servirle de justificación. En la filosofía de la existencia (y por eso es existencial y no especulativa) todas las formas del "no puedo" no solamente desacreditan al hombre, sino a la misma filosofía.

Justamente hacia mediados de siglo, es decir, en el momento de la encarnizada lucha de Kierkegaard contra el cristianismo oficial, que había suprimido a Cristo, Kierkegaard conoció las obras de Schopenhauer, que comenzaba a adquirir una cierta notoriedad en Alemania. Le causaron una gran impresión. "Me ha sorprendido –anota en su *Diario*– descubrir a un escritor que me es, a pesar de nuestras profundas divergencias, tan próximo." [1] Pero Kierkegaard reprocha a Schopenhauer que "ofrezca una ética que no tiene poder suficiente sobre el que la enseña para obligarle a manifestarla en su vida". Sin embargo, habría que decir lo mismo de Kierkegaard: tampoco él logra justificarse por el hecho de que confiese sinceramente que no tiene derecho a llamarse cristiano. Schopenhauer es lo "bastante honrado" para no pretender igualar a los justos a quienes glorifica y para no querer pasar por santo. Kierkegaard subraya este hecho y, a pesar de ello, aplica a Schopenhauer el patrón de la filosofía existencial: quiere "obligarle" a realizar su doctrina en su vida. En cambio, no estima ni posible ni necesario someterse él mismo a tal obligación, y después de su encuentro con Schopenhauer prosigue con un frenesí cada vez mayor su predicación de un cristianismo "feroz". No obstante, sería falso ver en esto una falta de lógica. Lo que aquí se manifiesta es más bien, si se quiere, una indiferencia total, un odio inclusive contra la lógica teórica y contra todo lo que le recuerde la "obligación". La filosofía existencial no soporta ninguna obligación; abandona ésta a la filosofía especulativa. Y aunque Kierkegaard exigiera de Schopenhauer que no se limitara a ultrajar a los hombres en libros que podían leerse o no leerse, sino que lo hiciese en las plazas públicas, en los teatros, en las iglesias, en el fondo él no estaba inclinado

[1] *Diario*, II, 344.

a hacerlo o, para decirlo más exactamente, estaba inclinado a hacer algo muy distinto. *Si vis me flere primum est tibi ipsi dolendum.*[1] Kierkegaard sentía que Schopenhauer vivía en buenos términos con su pesimismo. Y no podía perdonárselo. Schopenhauer se mofaba de Leibniz, calificando a su optimismo de "impío". Pero ante las exigencias de Kierkegaard respecto a la filosofía, un pesimismo "ajustado" a la vida, satisfecho de sí mismo, era probablemente aun más "impío".

En ese lenguaje particular que le es propio, Kierkegaard llama "simultaneidad" a la relación en la cual se encuentra con el cristianismo. Según él, los horrores de la vida terrestre de Cristo no pertenecen al pasado, sino al presente. No han terminado, sino que prosiguen. Y en esto ve lo "decisivo". Además, aun cuando nos haya confesado que no puede proporcionarnos una exposición honrada del cristianismo y que ha sido siempre incapaz de realizarlo en su vida, declara sin vacilaciones: "Y esto [la simultaneidad] es lo decisivo. Este pensamiento es para mí el pensamiento de mi vida. Y puedo decir en verdad que tengo el honor de sufrir por haberlo proclamado. Por eso muero alegremente, lleno de gratitud hacia la Providencia por haberme permitido dirigir mi atención hacia ese pensamiento y dirigir también hacia él la atención de otros. No soy yo quien lo he inventado. ¡Dios me libre de esta presunción! No, este pensamiento ha sido descubierto desde hace mucho tiempo: fué proclamado en el Nuevo Testamento. Pero me ha sido otorgado hacer revivir por el sufrimiento esa idea que, como el ácido arsenioso para las ratas, es un veneno para los profesores, ese desecho de la humanidad que ha arruinado, propiamente hablando, al cristianismo. Para los profesores, esos hombres valientes que levantan mausoleos

[1] Si quieres hacerme llorar, debes comenzar por sufrir.

en honor de los profetas, que exponen *objetivamente* las doctrinas de éstos, que objetivamente (y probablemente llenos de orgullo por su objetividad, puesto que la subjetividad implica una afectación mórbida) sacan provecho de los sufrimientos y de la muerte de esos hombres admirables, pero que personalmente (y siempre con ayuda de tan glorificada objetividad) se colocan al margen, lo más lejos posible, de todo lo que pudiera parecer una pequeña participación en los sufrimientos de los mejores entre los hombres... la simultaneidad — todo radica en esto. Imagínate al testigo de la verdad, es decir, a un hombre que siga el ejemplo de esos grandes hombres. Ha soportado todas las persecuciones, todos los malos tratos, y ha resistido largamente a ellos. Finalmente, ha sido ejecutado. El suplicio a que ha sido condenado es espantoso, ha sido quemado vivo, con refinada crueldad, a fuego lento.

"Imagínatelo. La gravedad del asunto y el cristianismo exigen que te representes todo esto de manera que tu sufrimiento sea idéntico al que habrías experimentado si hubieses sido contemporáneo de ese hombre y lo hubieses reconocido por lo que era. He aquí en qué consiste la seriedad del cristianismo." [1]

Me veo obligado a reproducir algunos extractos más de las obras de Kierkegaard, pues con todo esto llegamos a lo que constituye no sólo la idea central de la filosofía kierkegaardiana, sino también a lo que para todo hombre viviente fué y será siempre el objeto de sus pensamientos más intensos. Plotino lo llama "lo más importante". La Escritura, lo único necesario.

"Nosotros, los hombres, pensamos que lo esencial es para nosotros llegar a procurarnos en este mundo una vida dichosa. Por el contrario, el cristianismo estima que todos los

[1] XII, 126, 127.

horrores proceden sólo del otro mundo. Por consiguiente, no importa procurarse aquí abajo una vida dichosa, sino más bien encontrarse colocado por medio de los sufrimientos en una relación justa frente a la eternidad, y conseguir con esto una visión exacta de la misma.

"El hombre sólo vive una vez. Si al llegar la muerte puedes decir que tu vida ha sido justa, es decir, que ha sido vivida frente a la eternidad, entonces, ¡gloria y reconocimiento a Dios en la eternidad! Si no es así, te será imposible jamás cambiar nada... El hombre sólo vive una vez. Si dejas escapar esta ocasión, si no has sufrido, jamás podrás arreglar las cosas. No se trata de que te obligues a hacerlo. No, esto no lo quiere a ningún precio el Dios de amor; así se llegaría a algo muy distinto de lo que busca. ¿Cómo podría el amor tener la idea de obligar a nadie a amarle?... Dios es el amor. No hay nadie que ante esta idea no se sienta invadido por una felicidad indescriptible, sobre todo si le atribuye una significación concreta y personal. Dios es el amor quiere decir: Dios te ama. Pero inmediatamente después de esto, cuando el hombre advierte que ser amado por Dios significa estar condenado a sufrir, el espanto le sobrecoge... Sí, pero es por amor. No puedes ni siquiera imaginar cómo Él sufre, pues Él sabe perfectamente cuánto daño te causa el sufrimiento. Pero no puede cambiar, pues entonces tendría que ser otra cosa muy distinta que el amor." [1]

Dios no quiere, dice Kierkegaard, obligar al hombre. Y, en efecto, ¿cómo admitir que Dios obligue al hombre? Pero, no obstante la voluntad de Dios, la obligación permanece. Dios no puede hacer nada para evitarlo. El poder abandona a Dios, que no quiere obligar a nada, que desprecia la coacción, y se pasa al lado de la eternidad, que

[1] *Ib.*, 130.

desde este punto de vista es tan despreocupada y tan indiferente como la ética. La eternidad quiere y puede obligar, evidentemente *sine effusione sanguinis.* Pero dispone de tan terribles medios, que la efusión de sangre y otros males terrenales son en comparación con ellos simples juegos de niños. La eternidad no se deja convencer ni enternecer; no se le puede rogar. Lo mismo que la ética, carece de oídos para oír. Y Dios no goza aquí de ningún privilegio sobre los mortales; no tiene ningún lenguaje común ni con la ética ni con la eternidad. También Dios sufre. Sufre espantosamente al ver que la ética y la eternidad actúan de consuno contra el hombre. Pues Dios es el amor. Y, sin embargo, Él no se atreve a expulsarlas; no tiene bastante fuerza para ello, del mismo modo que el dios pagano no se atrevía a oponerse al orden del ser establecido sin su anuencia. También para Zeus era la eternidad el juez supremo. Cuando Kierkegaard afirmaba que todo está perdido si no se ha pasado antes por el sufrimiento, esto no era, en el fondo, más que una traducción libre de las palabras de Platón respecto a la catarsis: Platón consideraba también –recordémoslo– que el que no había filosofado, el que no se había purificado en esta vida, perdía enteramente su alma. Kierkegaard nos lleva todavía más lejos, pero siempre en la misma dirección. Platón y la filosofía griega no se permiten amenazar a los inmortales. Esto es acaso una falta de lógica, pero sus dioses lograban, no se sabe bien cómo, evitar la catarsis. Y, por lo demás, como ya lo dije, la catarsis griega desplegaba, aun ante los hombres, más bien sus dichas que los sufrimientos que la condicionaban. Ningún filósofo griego ha intentado describirnos de un modo concreto y evidente las torturas que debía sufrir el sabio encerrado en los flancos del toro de bronce incandescente. El toro de Falaris desempeñaba más bien entre los

antiguos el papel de una pantalla teórica que oponían a los ataques dialécticos de sus adversarios, pues la "especulación" quedaba enteramente absorbida en la contemplación de la beatitud. Por el contrario, el "cristianismo" de Kierkegaard habla raramente y como de mala gana de las alegrías; se diría que no está convencido de que alguien pueda necesitarlas. Y, en suma, ¿son realmente necesarias? ¿Y pueden aceptarse los escritos de Kierkegaard sin haberse antes esforzado en analizarlos con el fin de desentrañar sus verdaderas oponiones?

He aquí lo que él mismo nos cuenta en su *Diario*: "En verdad, se ha introducido con frecuencia lo imaginario en las notas que se refieren a mí contenidas en mis diarios de los años 48 y 49. No es fácil evitarlo para un hombre que es poéticamente tan productivo como lo soy yo. Esto surge desde el mismo instante en que tomo la pluma. Pues, por extraño que parezca, soy interiormente otra persona muy distinta – una persona precisa y clara. Pero tan pronto como me pongo a escribir me arrebata la invención poética. ¡Y qué extraño es esto! No tengo ninguna gana de anotar con exactitud mis impresiones y mis ideas religiosas; se diría que tienen para mí, para que tal sea posible, demasiada importancia. Por lo demás, sólo poseo una reducida cantidad de ellas, pero he escrito enormemente." [1] Y con el título *Sobre mí mismo* anota en el mismo *Diario*: "El silencio disimulado en el silencio despierta las sospechas. Casi se diría que oculta ya algo; por lo menos oculta que se debe callar. Pero en el silencio que se disimula bajo una conversación brillante y llena de talento reside —puedo jurarlo— el verdadero silencio." [2]

Kierkegaard nos hace con frecuencia tales declaraciones.

[1] *Diario*, II, 325.
[2] *Ib.*, 363.

Y el que se ha propuesto prestar atención a sus preocupaciones reales se ve obligado, quiéralo o no, a abrirse camino a través de las conversaciones "brillantes" hasta alcanzar el "silencio", lo único que puede iniciarnos en lo que Kierkegaard consideraba importante, necesario, significativo. Y entre lo poco que expresaba verdaderamente sus experiencias religiosas, es decir, sus experiencias últimas y decisivas, oculto no bajo su literatura seductora y deslumbrante, sino bajo su silencio imperceptible, debe figurar tal vez esta frase de su *Diario* de 1854 y que ya he tenido ocasión de citar. Esta frase nos transmite lo esencial. Por eso me permito citarla nuevamente: "Cuando Cristo exclamó: ¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?, esto fué algo horrible para Cristo, y así se nos lo presenta generalmente. Pero me parece que fué todavía más terrible para Dios oír este llamado. ¡Ser hasta este punto inmutable! ¡Espantoso! Pero no, no es esto lo más espantoso; lo más espantoso es ser inmutable y ser al mismo tiempo el amor: ¡oh sufrimiento infinito, profundo, insondable!" Luego agrega, con una audacia que no puede ni debe atenuar ninguna reserva: "¡Ay de mí! ¡Cuánto no he aprendido yo, pobre hombre, en este respecto! He experimentado esta contradicción: no poder cambiar y, sin embargo, amar. ¡Ay! lo que he sentido me permite de lejos, de muy lejos, hacerme una débil idea del sufrimiento experimentado por el amor divino."

XVII

KIERKEGAARD Y LUTERO

> Quia homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum et justum esse, ideo opus est, ut lege humiliatur, ut sic bestia ista opinio justitiæ, occidatur, qua non occisa, homo non potest vivere. [1]

Hemos asistido al aumento infinito de dos horrores en el alma de Kierkegaard. En esta atmósfera incadescente nació, por fin, en él una idea locamente audaz: se permitió creer que no sólo los personajes bíblicos –Job, Abraham–, sino también, aunque "de lejos, muy de lejos", el propio Creador del cielo y de la tierra, estaba tan abatido y era tan miserable como él, como Kierkegaard. Y en este momento nació la filosofía existencial.

Pero, ¿qué tenemos que ver con todos estos horrores y qué tienen de común con la filosofía? ¿No tuvieron razón los griegos de desviar su atención de ellos y de ocuparse de la felicidad? ¿No estriba en esto justamente la significación y la tarea de la filosofía, así como la última palabra de la sabiduría? Kierkegaard no llega ni siquiera a plantearse tal problema. Se diría que ha olvidado por completo que

[1] Como el hombre ha sido presa del orgullo creyendo saber que es santo y justo, es necesario que la ley lo humille con el fin de matar así esa convicción en su justicia, esa bestia salvaje que el hombre debe matar para poder vivir.

conviene preguntarse si los griegos tenían o no razón. Se hallaba ante los horrores insoportables del ser y se veía obligado a emprender contra ellos una lucha desesperada. "Mi dureza no procede de mí", nos decía cuando se erguía contra la explicación tradicional de los textos bíblicos. Nos sacude un espanto todavía mayor cuando el propio Dios se ve obligado a repetir esas palabras ante su Hijo bienamado. Pero, ¿de dónde viene esta dureza? Además –y he aquí lo esencial–, venga de donde venga y por horrorosos que sean los sufrimientos destinados a los mortales y a los inmortales, ¿en qué puede esto afectar a la filosofía, sea existencial o especulativa? La filosofía consiste en la investigación de la verdad y sólo de la verdad; la filosofía no renunciará por nada en el mundo a la verdad, tanto si ésta proporciona a los hombres las mayores felicidades como si les depara las peores torturas. Pues la verdad no tiene nada que ver con el placer o el desagrado que procura a los hombres. Justamente por esto se habla tanto de la objetividad del conocimiento. Y si la filosofía existencial no quiere tener en cuenta dicha objetividad, deja repentinamente de ser filosofía y pierde toda posibilidad de conducir al hombre hasta los orígenes, hasta las fuentes, hasta las raíces del ser. Por espantosos que sean los horrores de la existencia – todo el mundo debiera saberlo–, son incapaces de conmover la solidez de las verdades que procura el conocimiento. Todo cuando la verdad exija de los hombres o de los dioses lo obtendrá sin ceder un punto. Y la verdad no se parece en nada a Dios; la verdad no es el amor, la verdad es la verdad. En tanto que verdad, será siempre fiel a sí misma; la verdad no tiene ni puede tener ningún motivo para cambiar. Cuando el amor choca con la verdad, el amor debe retroceder: la verdad dispone de todas las "necesidades", de todos los "tú debes". Si alguno

no cede ante ella de buena gana, deberá ceder por la fuerza. Dios no obliga a nadie. Pero la verdad no es Dios: obliga.

Parece que ha llegado el momento de dar término a las preguntas, de recordar el seductor "hay que detenerse" de Aristóteles. Pero justamente en este punto Kierkegaard comienza a hablarnos de los horrores que experimentó cuando, con el fin de obedecer al "tú debes" que le imponía la verdad, tuvo que romper lo que más querido le era en el mundo. Es evidentemente algo espantoso, mucho más espantoso de lo que pueda imaginar quien no haya experimentado nada semejante. Pero Kierkegaard no podía elegir: su amor reveló su impotencia ante el "tú debes" que le presentaba la verdad. Y, sin embargo, esto no es todavía lo peor, nos dice Kierkegaard al tiempo que reprime con pena el sentimiento de triunfo que invade todo su ser: lo que trae la "buena nueva" a los hombres es más terrible, infinitamente más terrible. Dios oye la invocación de su Hijo bienamado y, como Kierkegaard, no puede realizar el menor movimiento. Su amor se vió obligado también a inclinarse ante el "tú debes" que le exigía la inmutabilidad. ¿Cómo sucedió esto? ¿Por qué retrocedió el amor divino ante el "tú debes" en vez de ser éste el que retrocediera ante aquél? ¿Y por qué triunfa Kierkegaard?

En lo que a él atañía, Kierkegaard tenía todas las razones para afirmar que en su vida el "tú debes" había vencido al amor. Esto es un hecho, y con los hechos no se discute. Todos los hombres están convencidos por lo menos de que no se puede discutir con los hechos. Pero, ¿de dónde extrae Kierkegaard la certidumbre de que cuando tenga que elegir entre el amor y la inmutabilidad el propio Dios obrará como Kierkegaard? Si hubiese querido recordar las "relaciones con Dios" que mantenía su héroe

preferido, el padre de la fe, Abraham, habría podido convencerse de que Dios no estaba tan apegado a su inmutabilidad como lo hubiesen deseado los teólogos filósofos. Dios decidió destruir Sodoma y Gomorra, pero renunció a sus designios cuando oyó el clamor y los ruegos de su esclavo. Es evidente que no fué la Escritura la que insinuó o, mejor dicho, sugirió a Kierkegaard que Dios es absolutamente inmutable: en esta ocasión tuvo indudablemente que intervenir otra instancia. Y hay motivos para creer que no era tampoco la Escritura la que inspiraba a Kierkegaard cuando, a propósito del episodio de los *Hechos de los Apóstoles* antes citado, glorificaba la misericordia incapaz de hacer nada. Y es completamente cierto que cuando corregía las parábolas evangélicas sobre el sol que sale tanto para los buenos como para los malos, y sobre los lirios de los campos vestidos más suntuosamente que el rey Salomón, Kierkegaard obedecía a una cierta instancia que descubrió (o, mejor, que le fué descubierta) fuera de la Biblia. El propio Kierkegaard nos ha dicho que Dios no obliga al hombre. Ahora bien, los horrores obligan, los horrores son espantosos justamente en la medida en que obligan. ¡Y cuán fuerte es la coacción que ejercen! Recordémoslo: ningún verdugo, por implacable y cruel que sea, puede ponerse en parangón con la ética. Pero la ética no está sola. A su lado alienta todavía la eternidad: todos los escorpiones de que pueda jactarse el ser empírico no son nada en comparación con las torturas que la ética reserva para quienes se rebelan contra sus leyes.

Ahora se "comprende" por qué Dios no puede resolverse a renunciar a su inmutabilidad y a responder a los clamores de su Hijo. Tampoco Dios se atreve a desobedecer a la eternidad. El mismo Dios, claro está, no obliga a nadie. Pero la eternidad no se siente más incómoda al lado de

Dios que junto a los hombres. Si Él hubiese osado atacar su propia inmutabilidad, ésta habría lanzado sobre Él, aun siendo el propio Dios, todos sus "horrores". Y en comparación con éstos las torturas que le infligieron las invocaciones de su Hijo hubiesen parecido juegos de niños. La eternidad es, como la ética, todopoderosa. Son las únicas realidades que detentan el poder, pues no desprecian la "coacción" y han logrado, además, convencer a los seres vivientes y conscientes de que no hay motivos para despreciarla. Tampoco se puede atacarlas por medio de amenazas; esas realidades no temen los horrores, los horrores no les pertenecen. Presentan a los hombres y a Dios sus inexorables exigencias, y no se limitan a exigir, sino que quieren también que tanto los hombres como Dios hallen en la exigencia su propia felicidad. ¿Estuvo Kierkegaard a la altura de la situación? ¿Conoció efectivamente la "beatitud" cuando hubo vencido su amor "finito" en nombre de los "tú debes" de la eternidad? ¿Y disfrutó también Dios de la "beatitud" cuando se apartó de su Hijo para conservar su inmutabilidad intacta?

Raras veces han sido proclamados con la energía que para ello empleó Kierkegaard los derechos de lo eterno y de lo ético sobre los mortales y los inmortales. Por lo demás, el propio Kierkegaard no se atrevía a hablar abiertamente de estas cosas. Aquí más que en ninguna otra parte recurrió a "la expresión indirecta". Y no puedo ocultar ni al lector ni a mí mismo que, al citar los pasajes anteriores, he intentado ante todo hacer patente el "silencio" de Kierkegaard, es decir, he procurado más bien subrayar lo que calló que lo que dijo. Pero era indispensable obrar de este modo, pues lo que él calló y lo que todos nosotros callamos es infinitamente más importante y más significativo que lo que todos, inclusive Kierkegaard, decimos.

¿Cuál es este poder que obliga a Dios, a ese Dios que es el amor, a permanecer sordo hasta frente a las invocaciones y llamados de su Hijo? ¿Y cuál es esa inmutabilidad que ha podido reducir y paralizar el amor divino? Y, en fin, para plantear la última cuestión: ¿cómo "sabe" Kierkegaard que existe en el mundo una "coacción" capaz de forzar el amor divino a inclinarse ante la inmutabilidad? Kierkegaard se refiere a su experiencia, y lo hace evidentemente de buena fe, por lo menos en una cierta medida. Mas, ¿proporciona la experiencia juicios "generales y necesarios"? ¿Los proporciona sobre todo esa experiencia a que aquí nos referimos? Kierkegaard amaba a Regina Olsen más que a nada en el mundo. La necesidad de romper con ella le había trastornado hasta tal punto, que aun en los últimos días de su vida, cuando ella era ya desde hacía muchos años la mujer de Schlegel, a pesar de todas las evidencias que repetían a Kierkegaard: es imposible que lo que ha sido no fuera, luchaba todavía interiormente para hacer valer sus derechos. Sobre su lecho de muerte no piensa en el tribunal de la eternidad de que en sus discursos tanto nos ha hablado. Se diría que espera que las evidencias se aparten, se disipen, se transformen en una nada, dejando tranparecer una verdad nueva absolutamente inconcebible para la razón: Regina Olsen no pertenece a Schlegel, de quien es mujer, sino a Kierkegaard, que la ha abandonado y que durante esta vida no ha llegado a hacer otra cosa que rozar su sombra.

No sé cómo comprendían estas palabras aquellos a quienes iban dirigidas. Pero si lo que Kierkegaard decía podía tener el menor sentido, nos vemos obligados a admitir que un hecho tan trivial como el de su ruptura con Regina Olsen fué realmente un acontecimiento más importante que el descubrimiento de América o la invención de la

pólvora. Pues si hubiese sucedido que en una cierta perspectiva invisible e inexistente para todos Kierkegaard hubiera logrado, a pesar de todo, hacer valer contra la evidencia sus derechos sobre Regina Olsen, entonces todos los fundamentos de nuestro "pensamiento" habrían quedado sacudidos. Entonces la filosofía se vería obligada a abandonar a Hegel y a acercarse a Job, a alejarse de Sócrates y a aproximarse a Abraham. Entonces se necesitaría abandonar la razón para confiarse a lo Absurdo. Y nuestras verdades fundamentales e inmutables se transformarían en "sueños alados".

Pero un pensador tan radical y tan valeroso como Duns Escoto, que no temía barrer la "ética" en la medida en que le obstruía la ruta que conduce hacia la arbitrariedad divina (hasta hoy ni los filósofos ni los teólogos han podido perdonarle esta audacia), aun el mismo Duns Escoto no se atrevió a admitir que Dios pudiera hacer que lo que ha sido no fuera, así como no se atrevió a poner en duda el principio de contradicción. Estaba convencido de que aquí comienza el dominio de las verdades increadas, independientes de todo, y de que, por consiguiente, aquí nos vemos obligados a reconocer los límites de todo poder divino. Pero ante los horrores que se abatieron sobre Kierkegaard, esas verdades también se bambalearon: para Dios todo es posible; Dios puede hacer que lo que ha sido no fuera; Dios se halla por encima del principio de contradicción. Está por encima de todas las leyes. "Si hubiese poseído la fe, no me habría visto obligado a abandonar a Regina", nos repite incesantemente Kierkegaard. Y ahora se puede decir: cuando venga la fe, vendrá también Regina. Y todas las "dudas" acerca de si, tras pruebas tan pesadas como las que había vivido Kierkegaard, le es posible al hombre amar de nuevo con un amor joven y

despreocupado —dicho de otro modo, si es posible para el hombre que ha probado los frutos del árbol de la ciencia acercarse de nuevo, perdonados sus pecados, al árbol de la vida—, todas esas dudas se desvanecerán por sí mismas: los "horrores" que, procedentes del individuo, han sido introducidos en la misma substancia del universo harán saltar los muros tras los cuales se han atrincherado todos nuestros "imposibles". Los aullidos y las maldiciones de Job habían hecho vacilar ya esos muros: ¿resistirán ante la omnipotencia de Dios? La cobardía humana —o, más exactamente, la debilidad humana— no puede soportar lo que le dicen la locura y la muerte. Pero, Dios, no el Dios de Hegel y de la filosofía especulativa, sino el Dios de la Biblia, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, ¿permanecerá también sordo a los clamores de la locura y de la muerte?

Recordemos una vez más las palabras de Kierkegaard: "mi dureza no procede de mí". Vamos a vislumbrar ahora, si no de quién o de dónde procede tal dureza, cuando menos por qué Kierkegaard hablaba con tal frenesí de la "ferocidad" de la más "dulce" de las doctrinas. Kierkegaard utilizaba los "horrores" para forjarse con ellos un arma terrible contra las verdades eternas e inquebrantables de nuestra razón. Si la razón es la fuente de las verdades, y si sus aliados, "lo ético" y "lo eterno", disponen sobre el ser del poder que les otorgaba el más sabio de los hombres, entonces los hombres y el propio Dios están condenados a las más insoportables torturas. Kierkegaard no se limita ya a pedir a Job permiso para unir al suyo su propio destino. Presiente que tiene derecho a dirigir la misma petición al Creador. Dios le comprenderá, pues cuando tuvo que "sacrificar" su amor a la inmutabilidad experimentó lo que sintió Kierkegaard al verse obligado a romper con Regina. Tampoco Él se atreve a desobedecer a la ética, aun cuan-

do en ello estribe su mayor deseo. Y como Kierkegaard, Él se ve obligado a ocultar ese deseo: también Él tiene "un secreto frente a la ética". Habría querido ser el amor, pero obra como si fuese la inmutabilidad. Se siente tan incapaz de hacer nada por su hijo como se sintió Kierkegaard ante Regina Olsen. El implacable "tú debes" paraliza su libertad. Pero no sólo no puede responder a la invocación que le dirige su Hijo crucificado; debe también dar a entender que el amor impotente y que la misericordia impotente son "lo único necesario" destinado a los mortales y a los inmortales.

Volvemos con esto a la idea del pecado original y a la idea de la fe tal como las concebían Kierkegaard y la filosofía existencial en el más propio sentido de este vocablo. Los horrores de la existencia, tanto humana como divina, nos han conducido a una serie de problemas de los cuales el sentido común discute hasta su misma posibilidad. Cosa extraña: hasta en sus discursos edificantes, donde nos muestra la jauría de leones furiosos que después de haber roto sus cadenas y revestido los pomposos ornamentos de "lo ético" y de "lo eterno" se han echado sobre el hombre indefenso, Kierkegaard no deja de recordarnos que la pérdida del hombre se debe únicamente a su pecado. Si se confrontan con esta afirmación sus propias palabras de que lo contrario del pecado no es la virtud, sino la fe, de que el concepto que se opone al pecado es la libertad y que no se trata aquí de la libertad de elegir entre el bien y el mal, sino de la "posibilidad", por cuanto Dios significa que todo es posible, entonces llegaremos a comprender lo que Kierkegaard entendía por filosofía existencial. Ésta no tiene nada que ver con la "sabiduría" que hemos heredado de los griegos. "La dialéctica intrépida" de Kierkegaard ha descubierto bajo la sabiduría de Epic-

teto la soberbia diabólica, y el propio Sócrates se le ha aparecido, en fin de cuentas, como el pecador por excelencia. Y lo que constituye su pecado es justamente lo que de ordinario se considera como su virtud, lo que constituye para nosotros su mérito inmortal ante los hombres y ante el cielo: ambos realizaban el ideal, es decir, ambos vivían de acuerdo con las categorías que su pensamiento había establecido. Si Hegel y Schopenhauer herían dolorosamente a Kierkegaard por cuanto su vida no transcurría de conformidad con su filosofía, lo que le parecía absolutamente intolerable en Sócrates y en Epicteto era que no se limitaban a realizar su filosofía en la enseñanza, en meras palabras, sino en su propia vida. "Si la ética es la realidad suprema, Abraham está perdido." Ahora bien, la filosofía de la existencia, como la comprendían los griegos y como también la comprendía Kierkegaard cuando contemplaba la figura de Sócrates, se reducía precisamente a establecer que "lo ético" es lo supremo, que no existe ningún principio superior a él. La razón lo exigía imperiosamente, tan imperiosamente que tenemos derecho a agregar: "si la razón es la fuente, la única fuente de la verdad, entonces la ética es la realidad suprema y no puede exisitir ningún principio superior a ella".

Pero, ¿cuál es ese principio contra el cual la filosofía griega defendía con tal ardor sus verdades? No puede haber sobre este punto dos opiniones diferentes: la verdad, en efecto, pretende no someterse al Creador; la verdad quiere ser tan increada como el propio Creador. Estima que ambos no pueden sacar de este acuerdo más que ventajas. Y el hombre ganará también con ello: se verá libre de la arbitrariedad divina, se hará semejante a Dios, que conoce la verdad y sabe lo que es el bien y lo que es mal. Pero, ¿es exacto que esas verdades emancipadas de

Dios proporcionan la libertad a los hombres? ¿No ocurre más bien lo contrario? ¿No es la verdad justamente verdad por venir de Dios, por haber sido *creada* por Dios de modo que, desligada de Dios, abandonada a sí misma, se transforma en su contrario, es decir, no vivifica, sino que mata, no libera, sino que encadena? ¿No se petrifica entonces ella misma y transforma en piedra a quienes la miran? La filosofía especulativa ni siquiera piensa en este problema. Desdeña las verdades creadas: "la razón aspira ávidamente", nos ha dicho Kant (con lo cual repetía, en verdad, el pensamiento de Aristóteles), a los juicios generales y necesarios, es decir, a los juicios que no dependen de nadie y que reinan por sí mismos sobre el mundo. Y el hombre cree que si hace suya esta "codicia" de la "razón" y se entrega enteramente a ella, comulga con la verdad y con el bien. Lejos está de suponer que en este punto lo acecha el mayor peligro, que aquí reside su pérdida.

Según él mismo nos dice, Kierkegaard ha leído poco a Lutero. Nosotros recordamos, por otro lado, que no lo apreciaba mucho. Y, sin embargo, han sido muy pocos los que han experimentado tan fuertemente como Lutero que ninguna gracia puede iluminar las verdades desvinculadas de Dios (*veritates emancipatae a Deo*). De ahí su doctrina de la *sola fide*. De ahí también la radical oposición que establecía entre la ley y la gracia. El hombre no puede salvarse por la ley; la ley no hace más que humillar al hombre; no posee ninguna fuerza vivificante. La ley sólo puede revelarnos nuestra debilidad y esta impotencia que en vano intentamos disimular bajo un orgullo aparente. He aquí por qué Lutero dice en su Comentario a la Epístola de San Pablo a los Gálatas: *quia homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum et justum esse, ideo opus est, ut lege humiliatur, ut si bestia ista, opinio justitiae, occidatur, qua*

non occisa homo non potest vivere. La confianza del hombre en su "saber", y su seguridad de poder alcanzar por sus propias fuerzas la finalidad suprema, no sólo no pueden salvarlo, sino que lo entregan a ese monstruo terrible que el hombre debe matar si quiere vivir. *Justus ex fide vivit* —el justo vivirá por la fe—, dice el profeta Habacuc. *Justus ex fide vivit*, repite San Pablo. La razón, que aspira ávidamente a las verdades generales y necesarias (*concupiscentia invicibilis*), conduce a la muerte; el camino de la vida pasa por la fe. La advertencia de Platón, al ponernos en guardia contra la desconfianza hacia la razón, constituye la mayor de las tentaciones. Los males no amenazan al menospreciador, sino al adorador de la razón. En la medida en que el hombre se someta a la razón, en la medida en que cuente con las virtudes que de ella nacen, se hallará en poder de una fuerza enemiga, de un monstruo que hay que aniquilar con el fin de poder vivir. Las palabras de Lutero antes citadas revelan el sentido auténtico de la filosofía kierkegaardiana: la filosofía existencial es la lucha suprema del hombre contra ese monstruo misterioso que ha logrado sugerirle que su felicidad, tanto en este mundo como en el otro, depende exclusivamente de su consentimiento a inclinarse ante las verdades emancipadas de Dios. Que esta lucha era inevitable, es cosa que ya había presentido y tuvo la audacia de anunciar el último gran representante de la filosofía griega: "Una grande y última lucha aguarda al alma humana." La filosofía de Plotino ardía en deseos de alcanzar lo que se halla "más allá de la razón y del conocimiento". E invitaba a los hombres a volar por encima del conocimiento. Plotino tenía tras él la experiencia milenaria de los más notables representantes de la humanidad, y todos ellos habían afirmado que los hombres deben confiar en su destino y en las verdades de la razón.

Pero "de repente" descubrió que allí donde los hombres esperaban encontrar la libertad les aguardaba una esclavitud vergonzosa e insoportable. A menos que no haya "visto", sino que haya "oído", y que la "buena nueva" no haya llegado hasta él. A menos, pues, que tras haberla oído, haya eludido la razón sin jamás volver a mirarla, sin ni siquiera saber él mismo hacia dónde se dirigía.

XVIII

LA DESESPERACIÓN Y LA NADA

Aun lo que humanamente hablando es lo más bello y adorable —una feminidad toda juventud, plena armonía, alegría y paz—, aun esto sigue siendo desesperación.

Homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum et justum esse: aquí se oculta el mayor peligro, aquí se halla la fuente de todos los horrores del ser. Pero, ¿cómo ha podido el hombre dejarse seducir y sigue dejándose seducir por el conocimiento? ¿Cómo ha podido creer que su "santidad" y su "justicia" eran el *summum bonum*? Esta cuestión parece perfectamente natural y justificada. Y, sin embargo, precisamente ante ella puede, debe despertarse en el alma humana el sentimiento de la vanidad de semejantes cuestiones. Cuando Kierkegaard intentó explorar el sentido de la narración bíblica de la caída del hombre, se vió obligado a eliminar de esta narración todos los elementos que le parecían contradecir las concepciones de lo posible y de lo necesario tal como le eran presentadas, ya enteramente hechas, por su conciencia. No comprendía por qué el narrador bíblico había introducido la serpiente en su relato. Y, en efecto, es imposible comprenderlo: sin la serpiente todo hubiese sido mucho más verosímil y sensato. Pero, cosa sorprendente, Kierkegaard eliminó a la serpien-

te sólo verbalmente o, mejor dicho, sólo la descartó condicionalmente. En realidad, todas sus meditaciones acerca de la caída se basan exclusivamente en la suposición de que fué provocada por la acción sobre el hombre de no se sabe qué fuerza extraña, hostil, de que aquí había entrado en juego una sugestión enigmática, misteriosa. El primer pecado se produjo en el hombre, nos ha explicado Kierkegaard, cuando su libertad quedó paralizada — en un "síncope". En otros términos: mientras sea libre, el hombre no trocará jamás los frutos del árbol de la vida por los del árbol de la ciencia. Ahora bien, la serpiente bíblica no es sino la expresión figurada del mismo pensamiento: su papel se limita a hechizar al hombre, a reducir su libertad. Y hay que decir lo mismo de la inconcebible relación que nuestro entendimiento establece entre el pecado y los frutos del árbol de la ciencia. Si aplicamos a esto nuestros criterios habituales, nos veremos obligados no sólo a descartar la serpiente, sino, y con mayor razón, también el árbol de la ciencia del bien y del mal. Es incomprensible, contrario a cuanto estimamos razonable y sensato, que la serpiente, aun siendo el más astuto de los animales, hubiese logrado engañar tan groseramente al hombre y desempeñar de este modo un tan fatal papel en su destino. Pero la idea de que los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal hayan podido envenenar el alma de nuestro antepasado y provocar su caída, es todavía más inadmisible, más humillante y más repugnante para nuestro ser espiritual. Por el contrario, estos frutos hubiesen debido purificarla, fortificarla, elevarla. Como he tenido ocasión de observarlo, todos los que se han ocupado de la narración bíblica han estado dispuestos a encontrar en ella cualquier cosa excepto precisamente lo que ella nos dice. Se ha explicado la caída como una desobediencia a la voluntad

divina, como la concupiscencia de la carne, pero nadie ha querido admitir que la raíz del pecado, es decir, el pecado original, consistiera en el conocimiento, y que la facultad de discernir entre el bien y el mal fuera una *caída*, la caída más terrible que pudiera imaginar el hombre.

Y, no obstante, si se suprime de ella la narración de la caída, la Escritura, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, permanece cerrada bajo siete llaves. Las palabras del profeta Habacuc –"el justo vivirá por la fe", y la conclusión que de ellas sacó San Pablo (en verdad, no fué ni siquiera una conclusión, sino una explicación): "todo lo que no procede de la fe es pecado"– no nos permiten entrever su sentido misterioso a menos que consintamos en admitir que, tras haberse dejado tentar por los frutos del árbol de la ciencia, el primer hombre pereció y, con él, todos los hombres. Ciertamente, tenemos derechos –¿quién podría impedírnoslo?– a eliminar de una vez para siempre la Biblia y a ponerla junto a los viejos libros que no pueden, evidentemente, satisfacer las exigencias de la cultura moderna. Pero, según la Biblia, el conocimiento no puede ser la fuente de la verdad; según la Biblia, la verdad habita en regiones donde termina el conocimiento, donde reina la libertad desembarazada del yugo del conocimiento.[1] O también: el conocimiento es un peso aplastante que inclina al hombre hacia la tierra y no le permite enderezarse. Como lo he dicho ya, Plotino tuvo ya el presentimiento de ello, a menos que lo hubiese aprendido de quienes le habían transmitido también los escritos de los gnósticos. Y tenemos todas las razones para suponer que quienes suscitaron en Plotino ese apasionado deseo de

[1] No sé si es necesario recordarlo, pero repito en todo caso que designo con el término de "conocimiento" esas verdades generales y necesarias tan codiciadas, según Kant, por nuestra razón, y no la experiencia, que ha causado siempre irritación a la razón.

volar por encima del conocimiento, fueron precisamente los gnósticos; esos gnósticos que "corregían" la Escritura con el fin de conformarla al conocimiento que bebieron en las escuelas de los filósofos griegos. Pero en el curso de los largos siglos de nuestra existencia nos hemos asimilado tan profundamente las verdades sugeridas por la razón, que somos absolutamente incapaces de imaginar que se pueda vivir sin ellas. La experiencia cotidiana nos demuestra invariablemente y sin descanso que los peores males amenazan al hombre que ha renunciado a la tutela de la razón. Todo el mundo lo sabe: no tenemos necesidad de insistir en esto, y Kierkegaard no ha intentado jamás disimular a sus lectores la omnipotencia de la razón en nuestro mundo empírico. Pero la filosofía pretende traspasar los límites del ser empírico. El propio Platón, que nos ponía en guardia contra los que menosprecian la razón, enseñaba que la filosofía es "el ejercicio de la muerte", que filosofar quiere decir "prepararse para la muerte y morir". ¿Conserva todavía la razón su poder y sus derechos frente a la muerte, en el límite que separa el mundo visible de los demás mundos? Kierkegaard nos ha dicho (y, sin duda, no se hallará a nadie que lo contradiga) que la conciencia razonable no puede soportar lo que le dicen la locura y la muerte. ¿Por qué, entonces, defenderla y conservarla, por qué rendirle, como lo exige, honores divinos? Y si, a pesar de todo, no quiere soltar su presa, si, a pesar de su impotencia, persiste en querer dirigir los destinos humanos, ¿no demuestra esto que no es nuestra bienhechora, sino nuestra mortal enemiga, esa *bellua qua non occisa homo non potest vivere*? ¡La razón enemiga de los hombres y de los dioses! He aquí, ciertamente, la mayor paradoja que pueda imaginarse. Y es también lo más terrible, lo más doloroso que puede recaer sobre el

hombre solitario y sin defensa: *quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit*. Si la razón ya no dirige, si la razón ya no salva, si la razón se niega a servirnos, ¿adónde podremos ir? Kierkegaard no exagera cuando dice que renunciar a la razón es el mayor de los martirios. Agregaré tan sólo que no me parece probable que un hombre haya jamás aceptado tal martirio por su propia iniciativa, voluntariamente.

Hay que creer que esta angustia que Kierkegaard atribuye al primer hombre era la angustia ante la posibilidad de encontrarse privado de la tutela de la razón. Y la serpiente se aprovechó de esta angustia para incitarle a gustar de los frutos del árbol de la ciencia. Sería, sin duda, más exacto y más conforme a la Biblia decir que esta angustia fué sugerida al hombre por el seductor y que de la angustia nació el pecado. La segunda tesis de Kierkegaard —la de que esta angustia fué la angustia de la Nada— es una de las intuiciones más profundas que ha habido sobre el misterio de la caída: el tentador sólo tenía la Nada pura, esa Nada de la que Dios extrajo, por medio de un acto creador, el universo y el hombre, pero que sin la intervención de Dios no habría podido surgir de los límites de su no existencia y no habría poseído ninguna significación dentro del ser. Pero si la omnipotencia divina podía crear el mundo de la Nada, la limitación del hombre y la angustia que le sugirió la serpiente transformaron, en cambio, la Nada en una fuerza desmesurada, destructora, aniquiladora. La Nada se reveló como un misterioso Proteo. Ante nuestra mirada se transformó primeramente en Necesidad, luego en Ética, finalmente en Eternidad, y logró con ello encadenar no sólo al hombre, sino también al Creador. Y es imposible luchar contra ella con los medios ordinarios. Nada influye sobre ella; se oculta bajo su no

existencia cada vez que siente aproximarse un peligro. Desde nuestro punto de vista, Dios tiene aun más dificultades para luchar contra ella que el hombre. Dios desdeña toda coacción; la Nada no desdeña nada. Se mantiene únicamente gracias a la coacción, y su extraña existencia, sumida en la vaciedad de sí misma, no puede realizar más que la coacción.

La Nada se ha apropiado (lo repito una vez más: sin tener el menor deseo de ello) del predicado del ser como si ese predicado le hubiese pertenecido siempre. ¿Y no disponía la razón que, por sus funciones, hubiese tenido que oponerse a tal usurpación, del principio de contradicción (el más inmutable de los principios, como dice Aristóteles) y del no menos poderoso principio de la razón suficiente? La razón se calló, pues no se atrevía a moverse o no poseía la fuerza suficiente para moverse. La Nada lo ha hechizado todo y nos ha embrujado a todos: se diría inclusive que el mundo ha quedado adormecido, y hasta que ha muerto. La Nada se transforma en Algo, el Algo está de parte a parte traspasado por la Nada. En cuanto a la razón, a nuestra razón humana, que se nos enseña a considerar como lo mejor que poseemos (*pars meliora nostra*), como lo que nos hace semejantes a Dios, siguió tranquilamente y con indiferencia los acontecimientos y se pasó en seguida, automáticamente, al lado de la Nada, tras la victoria de ésta (pues todo lo que es real es racional). Y así sigue montando la guardia junto a sus conquistas.

Nuestra razón no puede aceptar la idea del pecado original. Pues —y espero que esto resulte claro para todo el mundo— el poder y los derechos soberanos de la razón se mantienen únicamente gracias al pecado. Si, aunque no fuese más que por un momento, el hombre fuera capaz de asimilarse la verdad de la Escritura, la razón perdería

inmediatamente todos sus derechos: dejaría de ser un legislador independiente y debería contentarse con el modesto papel de un obediente ejecutor. Pero justamente aquí, en este "si" totalmente extraño a nuestra conciencia, se oculta el mayor de los enigmas y una dificultad casi invencible. ¿De quién depende ese "si"? ¿Somos libres de escoger? ¿Podemos aceptar la verdad bíblica si así lo queremos y rechazarla si no nos gusta? Kierkegaard y, con él, la experiencia interior de los hombres expulsados de esa realidad "general" que sirve de cebo a la filosofía especulativa responden: no, no podemos hacerlo. Nuestro destino ha sido determinado por la caída del primer hombre; el pecado ha zanjado la cuestión de una vez para todas. Nuestra libertad —esa libertad que el Creador otorgó al hombre cuando le insufló vida— se halla en síncope, está paralizada. Un monstruo aterrorizador, la Nada, ha tomado posesión de nosotros. Sabemos, sentimos con todo nuestro ser que se trata de la Nada, es decir, que no existe, y a pesar de esto, no podemos luchar contra ella, como si se tratara no de la Nada impotente, sino de un "Algo" omnipotente. Más todavía: en virtud de una dialéctica inepta, de una dialéctica de pesadilla, hacemos todo lo posible para defender el poder y la potencia de esa Nada. Inclusive la hemos transformado en Necesidad, en Ética, en Eternidad, en Infinito. Nuestro conocimiento, nuestra conciencia son prisioneros de ella, no exterior, sino, por así decirlo, interiormente: somos incapaces de poner en duda la legalidad de sus pretensiones, inclusive cuando nos abruma con las más repugnantes exigencias. En la duda vemos una contradicción. Ahora bien, la Nada nos ha enseñado a pensar que es preferible aceptar cualquier cosa, cualquier abominación, siempre que no haya contradicción. Cuando Hegel afirmaba que la serpiente no había engañado al

hombre y que los frutos del árbol de la ciencia se habían convertido en la fuente de la filosofía para todas las épocas, obraba de buena fe y decía verdad: nuestra filosofía (es decir, la filosofía especulativa) comienza en el momento de la caída de Adán. Nosotros consideramos que, abandonado al poder de la Nada y penetrado enteramente por esa Nada, lo "real" es efectivamente "racional", justificado para siempre, esto es, invariable y deseable. Hay que aceptar y amar todo lo que nos traiga, y considerar que la última sabiduría reside precisamente en esta aceptación de lo real. Pero, ¿qué se puede esperar de Hegel cuando se ve que un pensador tan perspicaz, tan inquieto, tan sensible como Nietzsche "se inclinó" también ante la realidad? Su filosofía culmina en el *amor fati*: no sólo debemos aceptar, sino que debemos amar también la Necesidad precisamente porque excluye toda posibilidad de lucha. ¡Y se creía que la audacia de Nietzsche era ilimitada! *Más allá del bien y del mal, La voluntad de poderío* llevaban a los hombres hacia la liberación suprema. Pero Nietzsche flaqueó ante las verdades del "conocimiento": agachó la cabeza ante ellas. Los frutos del árbol de la ciencia —"apetitosos y agradables"— lo embrujaron, y canjeó su voluntad de poder por la sumisión, por el amor, por una servil fidelidad a la Necesidad. Y, además, se enorgulleció de ello. Exactamente como consta en Lutero: *homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum et justum esse*... El hombre que se ha abandonado al poder de la Nada se cree sabio, se cree justo, y no sospecha ni siquiera que las cadenas con que lo cargó la Necesidad se estrechan a medida que aumentan en él la certidumbre de su ciencia y de su justicia.

Esta confianza absoluta en un conocimiento que dispone de verdades inmutables y absolutamente independientes, así

como la convicción de que, si así se desea, es posible realizar mediante las propias fuerzas una vida virtuosa, han transformado ante nuestros ojos la Nada en Necesidad, luego en Ética y, finalmente, en Eternidad y en Infinito. Es extremadamente significativo que fuese precisamente Nietzsche el primero que descubrió en Sócrates a un decadente, es decir, a un hombre caído. Y, sin embargo, la sabiduría de Sócrates, glorificada por el dios pagano, se reducía íntegramente al *amor fati* de que se engreía y enorgullecía Nietzsche como su mayor mérito. El dios pagano no podía hacer otra cosa que exaltar a Sócrates; también él estaba obligado a inclinarse ante la Necesidad. Como ya lo hemos visto, el poder del *fatum* se extendía tanto sobre los mortales como sobre los inmortales. La realidad no pertenece más a los dioses que a los hombres. Se encuentra en poder de la Nada, que no sabe qué hacer con ella, pero que no por eso deja menos que se le acerquen quienes más la necesitan. La Nada ha dispuesto las cosas de modo que todo transcurra, pase y desaparezca obediente a la "ley" del "nacimiento" y de la "destrucción", santificada, además, por el más antiguo "conocimiento". La realidad está sometida al tiempo, que dispone enteramente de ella. Por eso no le queda nada al hombre: el pasado no es ya, el futuro no es todavía; en cuanto al presente, comprimido entre el futuro aún ausente y el pasado ya desaparecido en el Leteo, se transforma en un espejismo, en una sombra o, si se prefiere, en imagen poética, en Regina Olsen cuando Kierkegaard intentó acercarse a ella. Y nadie en el mundo puede hacer nada contra la eterna "ley" del ser establecida por la omnipotente Nada: todos se declaran tan impotentes como Kierkegaard, pero con la diferencia de que ellos no se dan cuenta de su debilidad y no se asustan de ella. Y no existe aquí ninguna diferencia entre

el sabio y el necio, entre el hombre instruído y el ignorante. Más todavía: los sabios y los cultos se manifiestan en este punto todavía más débiles, más desprovistos de todo medio de defensa que los necios y los ignorantes. Pues los sabios y los cultos no sólo se dan cuenta de que cuanto existe es vano y transitorio, sino que comprenden que no puede ser de otro modo, que así será siempre, cosa que los necios y los ignorantes ni siquiera sospechan.

Tal es la verdad fundamental e inmutable descubierta por el conocimiento y glorificada por la sabiduría humana. El conocimiento nos ha revelado que no se puede evitar la Nada. La sabiduría ha bendecido esta verdad revelada por el conocimiento: nosotros no debemos eludir esta verdad; no debemos combatirla ni discutirla: debemos aceptarla, amarla, glorificarla. Los mismos cielos cantan sus alabanzas: el hombre debe hacer coro con los cielos.

En esto consistía la filosofía de la existencia de los griegos, desde Sócrates hasta Epicteto: toda las escuelas, incluyendo los epicúreos, permanecían dentro de la órbita de aquel a quien el dios de Delfos había proclamado el más sabio de los hombres. Los antiguos estaban persuadidos (así lo repite Plotino) de que "en el comienzo había la razón, y todo es razón", y de que la mayor desdicha para el hombre consiste en no llegar a un acuerdo con la razón. Como ya lo hemos dicho, Kierkegaard acudía también a Sócrates cada vez que sus fuerzas lo abandonaban. Y cuando así lo hacía le invadía una loca angustia y se imaginaba que todos sus fracasos se debían a que no había sabido apreciar los dones que le había otorgado la razón. Debemos confesar que las "verdades" socráticas le proporcionaban durante algún tiempo y en cierto sentido un alivio y una apariencia de consuelo. Sócrates lo defendía aparentemente contra Hegel y contra la filosofía especulativa. Tal

vez gracias a Sócrates se dió cuenta de que "no comprender" a Hegel no significaba una tan gran vergüenza como parecía, pues es probable que Sócrates hubiese acogido a Hegel y a su universalismo (como consecuencia de esto Kierkegaard habló sardónicamente del universalismo en modo alguno universal del sistema hegeliano) tan duramente como a las construcciones filosóficas de los sofistas. Sócrates le protegía también contra Münster: ni la vida ni la predicación de Münster hubiesen resistido los embates de la ironía socrática. Y es más que probable que Sócrates hubiese tomado el partido de Kierkegaard en sus dificultades con Regina Olsen. Pues, lo mismo que Münster y Hegel, ella no seguía en su vida ni la verdad revelada por la razón, ni el bien compañero de la verdad. Si no lo ha sugerido, Sócrates ha por lo menos sostenido y reforzado en Kierkegaard ese pensamiento de que hasta bajo la feliz despreocupación de la juventud se oculta siempre una desesperación adormecida que el hombre podrá, si lo procura, despertar fácilmente.[1]

Todos los discursos edificantes de Kierkegaard a que hemos hecho alusión en los anteriores capítulos se apoyaban en Sócrates y en su "conocimiento". Cada vez que una fuerza desconocida obligaba a Kierkegaard, cuando leía la Biblia, a "desviar su atención del milagro" y a fijarla en la "verdad" y en el "bien" (así como, en el libro del

[1] Citaré ese pasaje *in extenso,* pues no sólo nos proporciona una cierta visión de los sentimientos de Kierkegaard hacia Regina Olsen, sino que testimonia una vez más el verdadero carácter de esos frutos del árbol de la ciencia que le brindaba la mayéutica socrática: "Aun lo que humanamente hablando es lo más bello y adorable —una feminidad toda juventud, plena armonía, alegría y paz—, aun esto sigue siendo desesperación. Exteriormente se trata, en efecto, de una dicha, pero, en el fondo, en el más secreto entresijo de la dicha habita la angustia, es decir, la desesperación. Pues es una predilección de la desesperación el estar en el mismo centro de la dicha. Pues la dicha no es espíritu; es inmediatez. Ahora bien, toda inmediatez no es, a pesar

Génesis, la serpiente sugirió al hombre que "desviara su atención" del árbol de la vida para fundar sus esperanzas en el árbol de la ciencia), buscaba consciente o inconscientemente ayuda en quien constituyó "el acontecimiento más notable antes del advenimiento del cristianismo". Sócrates le era necesario a Kierkegaard: no podía pensar ni vivir sin Sócrates. Pero no llegaba tampoco a poder vivir con Sócrates. Es probable que precisamente en uno de esos instantes en que se hallaba bajo el hechizo de Sócrates, se le escapara ese grito desesperado: "¿Cuál es esa fuerza que me ha arrebatado mi honor y mi orgullo? ¿Estoy, pues, fuera de la ley?" No podía evidentemente atenerse a esto. Su "audacia dialéctica", lo que llamaba su audacia dialéctica lo empujó más lejos: alcanzó el límite desde el cual pudo ver que su experiencia no afectaba solamente a los hombres, sino también a Dios. También Dios fué privado de su honor, de su orgullo; también Dios se halla fuera de la ley. Contempla a su Hijo martirizado, pero se halla encadenado por la inmovilidad y no puede iniciar ningún movimiento. ¿Cuál es esa fuerza que ha arrebatado a Dios su honor y su orgullo? Él es todo amor y misericordia y, sin embargo, igual al más ordinario de los mortales, debe contentarse con contemplar, helado de horror, las abominaciones que se desarrollan ante sus ojos.

---

de su calma y de su confianza imaginarias, más que angustia y, bien entendido, no es con la mayor frecuencia más que angustia ante la Nada. Por eso las más terribles descripciones de los horrores más espantosos no conseguirán asustar a la inmediatez como puede hacerlo una astuta alusión a algo incierto realizada con palabras veladas, pero de un alcance bien calculado... al tiempo que se le hace observar que sabe bien de qué se trata... Pero la reflexión no está nunca tan segura de su éxito como cuando se sirve de la Nada para trenzar sus lazos. Y nunca la reflexión se expresa tan integralmente como cuando ella misma es la Nada. Sólo una reflexión eminente o, más exactamente, una gran fe poseería la fuerza suficiente para soportar la reflexión de la Nada, es decir, la reflexión infinita." (VIII, 22.)

XIX

LA LIBERTAD

Ahora bien, la posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir entre el bien y el mal. Una tal falta de perspicacia es indigna de la Biblia y de su pensamiento. Lo posible significa que poseemos el poder.

KIERKEGAARD.

Supongo que ahora nos resultará claro lo que subentendía Lutero cuando hablaba de la *bellua qua non occisa homo non potest vivere.* Estas palabras contienen en estado embrionario toda la filosofía existencial y aquello en que tal filosofía se opone al pensamiento especulativo: su *ultima ratio* no son las leyes que rehusan ayuda y protección al hombre, sino el *homo non potest vivere*; y la lucha es su método para la investigación de la verdad. Ahora comprendemos también el odio desenfrenado que sentía Lutero hacia la sabiduría humana y los conocimientos humanos, odio alimentado y sostenido en su caso por la doctrina de San Pablo sobre la ley y la gracia. Citaré dos pasajes de sus *Comentarios a la Epístola a los Gálatas*: nos permitirán aproximarnos todavía más a las fuentes de la filosofía existencial kierkegaardiana y convencernos del abismo que la separa de la filosofía de la existencia griega. Lutero escribe: "*ergo omnia dona quae habes, spiritualia et*

corporalia, qualia sunt sapientia, justitia, eloquentia, potentia, pulchritudo, divitiae, instrumenta et arma sunt ipsius tyrannidis infernalis (h. e. peccati), hisque omnibus cogeris servire diabolo, regnumque ejus commovere et augere".[1] Y en otra ocasión declara con más energía aun: "*Nihil fortius adversatur fidei quam lex et ratio, neque illa duo sine magno conatu et labore superari possunt quae tamen superanda sunt, si modo salvari velis. Ideo, cum conscientia perterrefit lege et luctatur cum judicio Dei, nec rationem, nec legem consulas, sed sola gratia ac verbo consolationis nitaris. Ibi omnino sic te geras, quasi nunquam de lege Dei quidquam audieris, sed ascendas in tenebras, ubi nec lex, nec ratio lucet, sed solum aenigma fidei quae certo statuat te salvari extra et ultra legem, in Christo. Ita extra et supra lucem legis et rationis ducit nos evangelium in tenebras fidei, ubi lex et ratio nihil habent negotii. Est lex audienda, sed suo loco et tempore. Moses in monte existens ubi facie ad faciem cum Deo loquitur non condit, non administrat legem, descendens vero de monte legislator est et populum lege gubernat.*"[2]

Hemos visto ya que Kierkegaard no ha frecuentado mucho a Lutero. Pero la *sola fide* de Lutero, que inspiró los *Comentarios a la Epístola a los Gálatas*, así como todos sus demás escritos, se apoderó por entero del pensamiento de

[1] "Todos los dones que posees, espirituales o corporales —la sabiduría, la justicia, la elocuencia, la fuerza, la belleza, la riqueza— no son sino instrumentos y armas del tirano infernal (es decir, del pecado), y todo esto te obliga a servir al diablo y a reforzar y acrecentar su reino." (I, 65.)

[2] "Nada es más contrario a la fe que la ley y la razón, y es necesario un esfuerzo y un trabajo enorme para vencerlas. Pero es indispensable hacerlo si el hombre quiere salvarse. Por eso, cuando tu conciencia, asustada por la ley, lucha contra la justicia divina, no escuches ni a la razón ni a la ley; deposita toda tu esperanza en la gracia y en la palabra consoladora de Dios. Pórtate como si no hubieses oído jamás hablar de la ley, y penetra en las tinieblas donde ni la ley ni la razón te iluminan, sino donde luce tan sólo el enigma

Kierkegaard. En tanto que la filosofía tenga como comienzo la sorpresa, hallará su coronación en la "comprensión". Pero, ¿qué puede hacer la "comprensión" cuando la desesperación acude a ella con sus preguntas brotadas del *lugere* y del *detestari*? Todos los "dones" que constituyen habitualmente el orgullo de la razón –la sabiduría, la justicia, la elocuencia– no pueden hacer nada contra la desesperación, que significa el fin de todas las posibilidades, la ausencia de toda salida. Más todavía: resulta que esos dones no son aliados, sino enemigos irreconciliables, servidores del "tirano que obliga a los hombres a servir al diablo". Las verdades de la razón y las leyes que prescribe, útiles e indispensables en su tiempo y en su lugar, dejan de ser verdades cuando se hacen autónomas, cuando se emancipan de Dios (*veritates emancipatae a Deo*), cuando revisten los pomposos ornamentos de la eternidad y de la inmutabilidad. Entonces se petrifican y convierten en piedra a quienes las miren. Para la conciencia ordinaria se trata de una locura. Y, si se quiere, es efectivamente una locura: ¿cómo se puede trocar la luz por las tinieblas? No sólo San Buenaventura: todos nosotros creemos que es evidente y, en tanto que evidente, indiscutible, que la fe se funda en las verdades, que, por consiguiente, se puede defender la fe utilizando los mismos medios que se emplea para atacarla y que desacreditamos para siempre a la fe si renunciamos a ella.

Pero la Biblia reveló a Lutero algo muy distinto. Cuando

---

de la fe; él te anuncia con certidumbre que serás salvado en Cristo, fuera de la ley y a pesar de la ley. Así, fuera y por encima de la luz de la ley y de la razón, el Evangelio nos introduce en las tinieblas de la fe, donde nada tienen que hacer ni la ley ni la razón. Hay que obedecer a la ley, pero en su lugar y en su tiempo. Cuando Moisés trepó a la montaña donde se encontró cara a cara con Dios, no hizo ni aplicó leyes. Pero cuando descendió de la montaña se convirtió en legislador y gobernó a su pueblo según la ley." (*Ib.*, 169.)

Moisés se encontró frente a Dios, todas las verdades y las leyes desaparecieron instantáneamente, como si jamás hubiesen existido: Moisés estaba indefenso. Y sólo gracias a esto llegó a ser profeta y comulgó con el poder divino. Todas las angustias, todos los temores que obligan al hombre a buscar un apoyo, una defensa, se desvanecieron como por arte de magia. La luz de la razón se apagó; las cadenas de las leyes cayeron, y en medio de esas "tinieblas" originales, en esta libertad ilimitada el hombre entró de nuevo en contacto con el eterno *valde bonum* que reinaba en el mundo antes de la caída de nuestros antepasados. Y únicamente en medio de estas tinieblas de la fe puede volver a encontrar el hombre su verdadera libertad. No la libertad que Sócrates conocía y anunciaba a los hombres, la libertad de elegir entre el bien y el mal, sino esa libertad que, según la expresión de Kierkegaard, constituye la posibilidad. Pues si hay que elegir entre el bien y el mal, esto significa que la libertad está ya perdida: el mal ha penetrado en el mundo y se ha sentado al lado del *valde bonum* divino. El hombre posee, debe poseer una libertad infinitamente mayor, cualitativamente muy distinta, una libertad que no consista en elegir entre el bien y el mal, sino en librar al mundo del mal. El hombre no puede tener ninguna relación con el mal: en tanto que el mal exista, no habrá libertad, y todo cuanto los hombres han llamado hasta ahora libertad no es más que ilusión y engaño. La libertad no elige entre el bien y el mal: destruye el mal, lo hace ingresar en la Nada — no en esa Nada que se ha apoderado, no sabemos por qué milagro, del ilimitado poder de destruir todo lo que encuentre en su camino y que, por lo tanto, se ha sentado al lado de lo existente y se ha apropiado el derecho exclusivo a que le sea predicado el ser: la libertad hace volver a entrar el mal en la Nada tal como era cuan-

do, todavía débil y privada de libertad, se transformaba por medio del verbo del Creador en *valde bonum.* Mientras la nada no sea total y definitivamente destruída, el hombre no podrá ni siquiera soñar en la libertad. Y, a la inversa, la verdadera libertad que hemos perdido en ese misterioso instante en que nuestra alma, embrujada por un hechizo incomprensible, se apartó del árbol de la vida para gustar los frutos del árbol de la ciencia, no renacerá más que cuando el conocimiento pierda el poder que ejerce sobre el hombre, cuando el hombre aprenda, finalmente, a ver en "la razón que ávidamente aspira a las verdades generales y obligatorias" y en las *veritates emancipatae a Deo* esa *concupiscentia invicibilis* que el pecado introdujo en nuestra tierra.

Aun Kierkegaard creía que la ignorancia significa el adormecimiento del espíritu. Entre muchas otras verdades, ésta nos parece ser una verdad *por excelencia.* Pero no es una verdad: no es sino una ilusión, el sueño, casi la muerte del espíritu. El conocimiento avasalla a la voluntad humana sometiéndola a las verdades eternas que por su propia naturaleza son hostiles a cuanto vive, a cuanto es capaz de manifestar la menor independencia, y ni siquiera pueden soportar la presencia de Dios a su lado. El "síncope de la libertad" [1], al que está unida para Kierkegaard la caída del hombre es precisamente la condición de la existencia del conocimiento (condición, cierto es, que la *Crítica de la razón pura* no podía y no quería tener en cuenta). Y, a la inversa: el estado de ignorancia, el estado libre de todo conocimiento, constituye el comienzo de la liberación del hombre. La ignorancia no es nada negativo, no es ausencia, una falta, así como la libertad no es un de-

[1] "El síncope de la libertad" no es más que una traducción libre del *de servo arbitrio* luterano, de la voluntad avasallada, es decir, de la voluntad que busca la verdad, no por la fe, sino por la razón.

fecto ni una negación, sino una afirmación que posee un valor inmenso. La inocencia no quiere saber nada del conocimiento: se halla por encima de éste (de nuevo recuerdo el "volar por encima del conocimiento", de Plotino), así como está por encima del conocimiento la voluntad de Aquel que creó al hombre a imagen y semejanza suya. Y Kierkegaard lo atestigua mejor que nadie: "La angustia es el vértigo de la libertad –nos dice–. Psicológicamente hablando, la caída se produce siempre en un síncope." Y agrega inmediatamente: "La nada de la angustia es, pues, aquí un complejo de presentimientos que se reflejan en sí mismos y se aproximan cada vez más al individuo, aun cuando no posean esencialmente ninguna significación dentro de la angustia. Sin embargo, no se trata de una Nada con la cual el individuo nada tiene que ver, sino de una Nada que se halla continuamente en relación viva con la ignorancia de la inocencia."[1] El primer paso del conocimiento –la Nada que no debe ser más que nada y que no es más que nada– penetra por la fuerza en el alma humana y actúa como si fuera su dueña. Kierkegaard nos lo ha dicho claramente; ahora bien, *crede experto*.

Su testimonio es tan importante que me permito citarlo una segunda vez *in extenso*, pues sólo aprovechando la experiencia de Kierkegaard y de quienes le están próximos conseguiremos acaso librarnos, cuando menos en parte, de la tentación fatal que nos atrae hacia el árbol de la ciencia y reflexionar seriamente sobre la narración contenida en el libro del Génesis.

"Si preguntamos cuál es el objeto de la angustia, la respuesta será siempre la misma: la Nada. La angustia y la Nada van siempre aparejadas. Pero desde el momento en que se plantea la realidad de la libertad del espíritu, la

[1] V, 57.

angustia desaparece. ¿Qué es, en suma, la Nada en la angustia del paganismo? Es el destino... El destino es, por consiguiente, la Nada de la angustia... El hombre más genial no puede vencer el concepto del destino... Por eso el genio descubre dondequiera el destino, y esto tanto más profundamente cuanto más profundo él sea... Para el observador superficial, esto es evidentemente una tontería, pero, en realidad, ahí reside su grandeza, pues nadie nace con la idea de la Providencia... El genio manifiesta precisamente su poder original por el hecho de que descubre el destino, mas por eso mismo demuestra igualmente su impotencia... A pesar de su esplendor y de su belleza, de su inmenso alcance histórico, esa existencia genial es un pecado. Se necesita valor para comprenderlo... y, sin embargo, así es." [1]

Se necesita, ciertamente, valor, un gran valor, un valor inmenso para comprenderlo, para atreverse a decirlo en alta voz. Pues esto nos obliga a admitir que el espíritu está despierto en la ignorancia y que el saber embota al hombre y lo adormece. No se puede "corregir" la narración bíblica: la caída representó el comienzo del conocimiento o, mejor dicho, el saber y el pecado son simplemente dos palabras que designan el mismo "objeto". El hombre que sabe, el hombre que no se contenta con la experiencia, a quien la "experiencia irrita" y que "aspira ávidamente a convencerse de que cuanto existe *debe necesariamente* existir tal como existe y no de otro modo" [2], este hombre descubre el Destino que no existe. Para el hombre en estado de ignorancia, el Destino no existe, y no hay ningún medio de someterlo al destino en la medida en que permanezca

[1] V, 93, 96, 99.

[2] El lector recordará sin duda que esta cita ha sido extraída de la *Crítica de la razón pura*; yo me he limitado a subrayar las palabras "debe necesariamente".

en el estado de ignorancia. Aquí se ilumina con luz nueva el papel desempeñado por la serpiente, la cual, según nosotros, los "sabios", parece haber sido introducida totalmente sin motivo en la narración bíblica. La renuncia a la "ignorancia de la inocencia" es el mayor de los enigmas. ¿Por qué deseó poseer el saber el primer hombre, el mismo que podía nombrar todos los objetos? ¿Con qué fin trocó el *valde bonum* divino, donde no había lugar para el mal, por un mundo donde existe el bien y el mal, donde hay que saber distinguir entre ambos? Estamos persuadidos de que saber distinguir entre el bien y el mal agrega algo al hombre, contribuye a su desarrollo, hace progresar su espíritu. Renunciando a esta concepción humana, demasiado humana, del bien y del mal, el propio Kierkegaard pasa constantemente de Sócrates a la Biblia y de la Biblia a Sócrates. No puede impedir admitir que antes de la caída, es decir, antes de haber gustado los frutos del árbol prohibido, el primer hombre era, por así decirlo, incompleto, no era un hombre real, y esto precisamente por no saber distinguir entre el bien y el mal. Se podría decir inclusive que el adormecimiento espiritual en el que, según Kierkegaard, estaba sumido el primer hombre, significa precisamente que éste no sabía distinguir entre el bien y el mal. Resulta, pues, que la serpiente no ha engañado al hombre: la caída no era una caída, sino, como nos lo mostró Hegel, un momento necesario del desenvolvimiento del espíritu. Cierto que Kierkegaard estaba muy dispuesto lejos de esta concepción. Sin embargo, cuando niega la libertad del hombre inocente establece necesariamente un vínculo entre esta carencia y la incapacidad de distinguir entre el bien y el mal. Y se trata del mismo Kierkegaard que tan apasionadamente nos aseguraba que la libertad no era la posibilidad de elegir entre el bien y el mal, que una tal concep-

ción de la libertad deja traslucir una falta de perspicacia y que la libertad era la posibilidad.[1]

Y, en efecto, si la libertad es la libertad de elegir entre el bien y el mal, entonces esa libertad debería ser también inherente al Creador en tanto que Ser libre *por excelencia.* Por consiguiente, sería perfectamente admisible suponer que, habiendo podido elegir entre el bien y el mal, el Creador hubiese podido elegir el mal. Este problema fué un verdadero *crux interpretuum* para el pensamiento filosófico medieval. No se podía renunciar a la idea de que la libertad fuese la libertad de elegir entre el bien y el mal. Cautivada por la especulación griega, la Edad Media no conseguía establecer (y no se atrevía a establecer) una separación entre el punto de vista religioso y el punto de vista ético. Por otro lado, no se podía admitir que Dios "tuviese derecho" a preferir el mal.

De esta "contradicción insoluble" —que deja traslucir la oposición eterna entre la revelación bíblica y la filosofía especulativa— ha surgido la doctrina "paradójica" de Duns Escoto. Este filósofo hizo saltar las bases tradicionales sobre las cuales sus predecesores habían edificado la ética cristiana. Fué el primero que se atrevió a pronunciar la palabra terrible, insoportable para la razón y que cuidadosamente ocultaban los más piadosos filósofos: lo arbitrario. Dios es arbitrario: ningún principio, ninguna ley pueden dominarle. Lo que Él acepta es el bien. Lo que Él rechaza es el mal. Dios no elige entre el bien y el mal, dando su amor al primero y detestando el segundo, como Platón pensaba. Por el contrario: lo que Él ama es el bien, lo que no ama es el mal. Dios crea el bien y el mal de

[1] V, 44: "Lo posible de la libertad no consiste en poder elegir entre el bien y el mal. Una tal falta de perspicacia es indigna de la Biblia y del pensamiento. Lo posible consiste en poder."

la Nada, que no le opone ninguna resistencia, del mismo modo que ha creado el universo de la Nada. El sucesor de Duns Escoto, Guillermo de Occam, repitió estas afirmaciones y las desarrolló todavía con más fuerza. No puede haber ninguna duda al respecto: la doctrina de Duns Escoto y de Guillermo de Occam está en pleno acuerdo con el espíritu y la letra de la Biblia. Pero la arbitrariedad, la libertad ilimitada, aun la de Dios, constituye la sentencia de muerte para la filosofía especulativa: la filosofía especulativa no puede construir nada sobre la arbitrariedad, pierde pie en ella. Y, en efecto, Guillermo de Occam y Duns Escoto son los dos últimos pensadores independientes de la Edad Media. Tras ellos comienza "la descomposición de la escolástica", así como después de Plotino y de su afán de "volar por encima del conocimiento" se hizo imposible el desarrollo ulterior de la filosofía helénica. Hay que "volar por encima" de lo ético, o si este vuelo es superior a las fuerzas humanas y resulta por su misma esencia imposible, hay que renunciar para siempre a la "revelación" y al que se manifiesta en ella, soportando dócilmente el yugo de las verdades eternas y de las leyes increadas.

La filosofía moderna ha elegido el segundo camino: el porvenir demostrará hacia dónde nos conduce. Pero la Edad Media temía tanto las verdades eternas y las leyes increadas como la arbitrariedad divina. Se diría que los pensadores medievales habían presentido que lo que confiere a la verdad, a la ley y al hombre su significación y su valor no es el hecho de ser increados, independientes frente a Dios. Por el contrario: la independencia ante Dios, el hecho de ser increados no sólo no les agrega nada, sino que los priva de lo esencial. Todo lo que no ha sido creado se halla por este mismo hecho privado de gracia, frustrado y, por consiguiente, sometido a una existencia iluso-

ria. Todo lo que se ha "liberado" de Dios se entrega al poder de la Nada. La "dependencia" de Dios es la libertad frente a la Nada, la cual, justamente por ser increada, chupa como si fuese un vampiro la sangre de todo lo viviente. Lo que nos ha dicho Kierkegaard acerca de la "inmutabilidad" que ha paralizado no sólo al hombre, sino también al Creador, nos muestra con precisión desconcertante lo que les ocurre a las verdades y a los principios cuando, después de haber olvidado su papel subalterno, intentan usurpar los derechos supremos.

En interés de la verdad histórica y de los problemas que nos preocupan, hay que decir que los filósofos de la Edad Media estaban muy lejos de manifestar, como se afirma, una completa unanimidad en su manera de plantear y de resolver los problemas, y que no siempre se sometían a las influencias helénicas. Los más célebres representantes de las grandes corrientes de la filosofía medieval, estrechamente vinculados a la patrística, no querían ni osaban romper con la tradición griega. Como habitualmente sucede, se puede, sin traicionar los hechos, trazar un esquema del desarrollo de la filosofía medieval por medio de una línea que partiendo, por un lado, de Orígenes y Clemente de Alejandría, y, por el otro, de San Agustín, desemboque en los comienzos del siglo XIV. Pero puede también descubrirse en la Edad Media otra tendencia ciertamente menos poderosa y cuyos representantes se dan más o menos cuenta de que es imposible e inútil intentar conciliar la revelación bíblica con las verdades tradicionales de la filosofía griega. Tertuliano, a quien podemos con derecho considerar como el antepasado espiritual de Kierkegaard —lo hemos ya puesto de relieve—, comprendió cuán hondo era el abismo entre Jerusalén y Atenas. Pero el más notable representante de esta tendencia fué San Pedro Damián, el

cual, cuatro siglos antes que Duns Escoto y Guillermo de Occam, se alzó (principalmente en su libro *De omnipotentia Dei*) con un coraje que todavía ahora nos sorprende contra los intentos de explicación de la Escritura por medio de los principios racionales de la filosofía antigua. La "necesidad" de admitir cualquier límite en la omnipotencia divina lo ponía fuera de sí. Ante Dios toda necesidad descubre su esencia real y se revela como una Nada desprovista de todo contenido. Admitir que el principio de contradicción o el principio *quod factum est infectum esse nequit* pudiese atar u obligar a Dios en ningún sentido, significaba para Damián renegar de la Escritura, sucumbir a esa *cupiditas scientiae* que provocó la caída del hombre. *Qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere, cupiditatem scientiae quasi moliebatur inducere, cipiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit, sicque per eam infelici mundo cunctas iniquitatum turmas invexit.*[1] Lo que la "crítica" de Kant consideraba como finalidad natural de la "razón", lo que los teólogos llamaban y llaman todavía *partem meliorem nostram*, esa sed de saber que nos descubre que lo que existe existe necesariamente tal como es y no de otro modo, es justamente lo que el monje medieval estimó como el pecado original, y su alma se estremeció de horror como barrida por un soplo de muerte. Ningún principio, ni ideal ni real, procede de Dios, domina a Dios. Todo el poder pertenece a Dios: Dios manda siempre y no obedece nunca. Cualquier intento para colocar algo por encima de Dios —sea, lo repito, un principio ideal o bien un principio material— es la abominación de la desolación. Así, cuando se preguntó a Cristo cuál era el primer man-

[1] El que introdujo el ejército de los vicios colocó a su cabeza, como si fuese un general de ejército, el ansia de saber, y condenó de este modo el desdichado mundo a una infinidad de males.

damiento, respondió repitiendo el fulminante *Audi Israel*, que reduce a polvo el saber de la razón pura y todas las necesidades sobre las cuales se apoya.

Así comprendió también la Escritura Tertuliano, ese Tertuliano de quien Kierkegaard tomó prestada su idea de lo Absurdo, en tanto que significa que todo es posible para Dios. Cierto que Tertuliano no dijo *credo quia absurdum*, expresión que le atribuían Kierkegaard y sus contemporáneos. Pero encontramos en su *De carne Christi* la misma idea expresada en una forma todavía más provocadora. La he citado ya, pero como la doctrina kierkegaardiana de lo Absurdo está estrechamente vinculada a las concepciones de Tertuliano sobre la revelación bíblica, es necesario repetir estas palabras, únicas en su sentido dentro de la literatura teológica: *Crucifixus est Dei filius, non pudet quia pudendum est. Et mortus est Dei filius, prorsus credibile quia ineptum est. Et sepultus ressurexit, certum est quia impossibile.* Aquí se revela con nitidez y fuerza casi insoportables para los mortales el sentido del *Audi Israel* bíblico. ¡Rechaza tus ideas sobre lo vergonzoso, sobre lo inepto, sobre lo imposible! ¡Olvida tus verdades eternas! Todas proceden del maligno, de los frutos del árbol prohibido. Cuanto más te apoyes en tu "conocimiento" del bien y del mal, de lo razonable y de lo inepto, de lo posible y de lo imposible, más te alejarás de la fuente de la vida y más experimentarás el poder de la Nada. El hombre más genial, el más virtuoso, es el mayor de los pecadores. No hay, no debe haber paz entre Jerusalén y Atenas. De Atenas procede la verdad racional; de Jerusalén, la revelación. La revelación no puede encontrar un lugar en el marco de las verdades racionales; éstas la deshacen. Y la revelación no teme a las verdades racionales: a todos sus *pudendum, ineptum et impossibile*, opone sus poderosos *non pudet, pror-*

sus credibile y su *certum* último. Y las categorías habituales del pensamiento se transforman entonces en una espesa bruma que envuelve la Nada impotente, esa Nada que se nos aparecía a todos como algo amenazador e insoportable.

Ni Tertuliano ni Pedro Damián ni quienes les siguieron triunfaron en la historia. Sin embargo, yo pregunto una vez más: estas voces que con tan poca frecuencia llegan hasta nosotros, ¿no traen consigo la verdad suprema, la más indispensables? Y nuestros *pudet, ineptum, impossibile*, que la historia conserva con tal esmero, ¿no ocultan la *bellua qua non occisa homo non potest vivere*?

Al decidirse a proclamar que todo es posible para Dios, Kierkegaard se desvió de la gran ruta seguida por la humanidad pensante, y hasta por la humanidad cristiana. El cristianismo "vencedor", "triunfante", reconocido por todos, era para Kierkegaard un cristianismo que había rechazado a Cristo, es decir, a Dios. Pero mientras vagaba por caminos de todos ignorados o por regiones desiertas, donde nadie había jamás dejado huella, Kierkegaard percibía las voces débiles de algunos hombres a quienes nadie conocía, que nadie necesitaba, pero que tenían el "coraje" de mirar cara a cara lo que nos descubren la locura y la muerte. Ellos oían y veían lo que nadie había jamás oído ni visto. De ahí que no poseyeran un lenguaje común con los demás hombres, ni siquiera entre ellos: se trata de hombres "caídos de lo general", como Kierkegaard nos dice.[1] Todos

[1] "El caballero de la fe... sabe que es magnífico pertenecer a lo general. Sabe que es agradable y benéfico ser el individuo que se traduce a sí mismo a lo general y que confecciona de este modo una edición de sí mismo limpia, elegante, desprovista en lo posible de errores, comprensible para todos; sabe que es reconfortante comprenderse a sí mismo en lo general, de modo que se llegue a comprenderlo perfectamente, y que cualquier individuo que te comprenda lo haga también dentro de lo general y se regocije contigo del sosiego que lo general proporciona. Sabe hasta qué punto resulta reconfortante pertenecer a quienes descubren en lo general su

descartan el milagro para contemplar una pura misericordia incapaz de hacer nada, y se alegran de ello. En nuestro mundo, donde el milagro no existe, el amor y la misericordia resultan impotentes y no pueden proporcionar más que una satisfacción "espiritual". Para devolverles el poder que merecen hay que descartar todas las "consolaciones" de la ética que recubren las "imposibilidades" de la razón, de esa razón que se ha inclinado ante la Nada existente. Es difícil renunciar a la razón y a la conciencia de la propia virtud: esto es precisamente lo que da a entender la expresión "caer de lo general". Mientras el individuo marche de acuerdo con los demás, tendrá una impresión de solidez y de seguridad, sentirá el suelo firme bajo sus pies. Sostendrá a los demás, pero también los demás le sosten-

---

patria, el refugio amistoso que pueda acogerlos con los brazos abiertos cuando desean retirarse en él. Pero sabe también que por encima de lo general se levanta un sendero angosto y escarpado; sabe hasta qué punto es terrible nacer solitario, fuera de lo general, y estar condenado a vivir solo, sin encontrar jamás a ningún compañero en la ruta. Se da perfectamente cuenta de su situación y de sus relaciones con los hombres. Humanamente hablando ha perdido la razón y no logra hacerse comprender por nadie. Y 'ha perdido la razón' representa una expresión de las más moderadas. Si ni siquiera se le concede esto, se le llamará impostor, y cuanto más alto ascienda en el sendero más se le reprochará su impostura." (III, 72, 73.)

Y luego: "No se puede introducir a la fe por mediación de lo general. Esto equivaldría a destruirla. La fe es justamente esa paradoja, y en este terreno un hombre no puede hacerse comprender por otro hombre. La gente se imagina a veces que si dos hombres se encuentran en la misma situación pueden comprenderse entre sí... Pero un caballero de la fe no puede prestar ayuda a otro caballero de la fe. El individuo puede convertirse a sí mismo en caballero de la fe si admite la paradoja; en caso contrario, no conseguirá serlo nunca. En tales regiones no puede en absoluto imaginarse una colaboración. Cada cual solamente puede decidir por sí mismo lo que es su Isaac... Por eso, si se encontrara un hombre lo bastante cobarde y miserable para desear convertirse en caballero de la fe bajo la responsabilidad de otro, no llegaría nunca a serlo. Pues el individuo sólo puede llegar a serlo en tanto que individuo. Y en esto reside una grandeza que puedo comprender, pero que no puedo esperar, pues me falta el valor para ello. Pero se trata también de algo espantoso — y esto puedo concebirlo todavía mejor." (*Ib.*, 63.)

drán. Ahí reside la última tentación de lo racional y de lo ético. He aquí por qué Platón podía decir que la mayor de las desdichas consiste en menospreciar la razón. Se trata, en efecto, de una desdicha, de una terrible desdicha. Pero nosotros hemos podido convencernos de que confiar en la razón y en la ética es algo más terrible todavía. Ellas nos conducen hacia la Nada, que lo engulle todo y que se convierte en dueña omnipotente del ser. Y entonces no hay ya salvación para el hombre. La Nada es esa *bellua qua non occisa homo non potest vivere.* Mientras el hombre cuente con el sostén que le proporciona lo "general", mientras tema perder pie, abandonar el suelo, mientras confíe en las verdades de la razón y en sus propias virtudes, seguirá entregado al poder de su más inexorable enemigo.

XX

DIOS Y LA VERDAD OBLIGATORIA

> *Para Dios todo es posible. Esta idea constituye mi divisa en el más profundo sentido de esta palabra. Ha adquirido para mí una importancia que jamás habría podido imaginar.*
>
> KIERKEGAARD.

Leemos en Duns Escoto esa declaración de una franqueza sorprendente: *isti qui negant aliquod ens contingens exponendi sunt tormentis quousque concedant quod possibile est eos non torqueri* [1]. Por sí misma esta idea no es muy original: expresa abiertamente lo que todo el mundo pensaba y lo que muchas gentes decían. Pero causa sorpresa que Duns Escoto, llamado por sus contemporáneos (y con razón) el *doctor subtilissimus*, no haya advertido que, al defender de este modo su posición, comprometía todo el sistema de las demostraciones filosóficas. Tiene evidentemente razón: si se somete al hombre a la tortura, y si se le dice que la tortura proseguirá mientras no haya confesado que puede también no ser torturado, es casi seguro que se conseguirá la declaración exigida. Pero, a pesar de todo, esto es solamente "casi seguro". Si su firmeza y su valor igualan la firmeza y el valor de Sócrates o de Epicteto, la tortura

[1] "Los que niegan que algo sea contingente, que sean expuestos a la tortura hasta que admitan que es posible no torturarles."

no conseguirá probablemente arrancarle nada. Lo mismo ocurriría con Regulus o con Mucius Scaevola. Hay hombres en quienes las torturas no influyen. ¿Qué puede hacerse entonces? ¿Conserva en este caso su valor el argumento del *doctor subtilissimus*?

Por otro lado, los que no poseen suficiente fuerza de carácter reconocerán cualquier verdad bajo las torturas siempre que se deje de martirizarlos. Si se les pide que reconozcan que podría no torturárseles, si se les pide confesar que es imposible no torturarles, lo confesarán de buena gana a condición de que se les suelte. San Pedro negó tres veces a su maestro y, sin embargo, no se trataba de torturas: en aquella ocasión estaba amenazado sólo por una justicia popular más o menos expeditiva. Además, el caso planteado por Duns Escoto es fantástico, totalmente inventado: puede suponerse que desde la creación del mundo nadie ha sido sometido a la tortura para hacerles declarar *aliquod ens contingens*. Por el contrario, lo inverso se produce continuamente ante nuestros ojos: la vida martiriza a los hombres y sigue martirizándoles de muchos modos, aun cuando desde hace tiempo les ha arrancado la declaración de que no sólo es como es, sino que no puede ser jamás de otro modo.

No obstante, no es esto todavía lo que más importa. ¿Cómo podía el *doctor subtilissimus* —para quien la voluntad y la inteligencia eran cualidades puramente espirituales— admitir que la tortura, que obra exclusivamente sobre la naturaleza sensible del hombre, ejerciera una influencia tan decisiva en un caso como el presente, en que se trata de la verdad? Cuando nos acontece descubrir tales pensamientos en Epicteto, seguimos adelante y los ponemos en la cuenta de una falta de perspicacia filosófica. Pero Duns Escoto no es Epicteto: Duns Escoto es una de las inteli-

gencias más sutiles y más perspicaces de toda la historia de la filosofía. ¡Y es él quien considera que la tortura, los medios de coacción puramente físicos; constituyen la *ultima ratio* de la verdad! Hay en esto materia para reflexionar, sobre todo después de lo que Kierkegaard nos ha dicho acerca de los horrores de la existencia humana. No es inútil tampoco recordar en esta ocasión el testimonio de Nietzsche. Nietzsche nos ha hablado del "gran dolor" que causa la verdad cuando quiere someter al hombre; dice que la verdad penetra en nuestra carne como si fuese un cuchillo afilado. La teoría del conocimiento no puede, no debe ignorar la existencia de semejantes testimonios. Quiéralo o no, se verá obligada a admitir que los medios de persuasión puramente espirituales que pone a disposición de la verdad con el fin de permitirle realizar sus derechos soberanos, no alcanzan la finalidad propuesta. Ni el "principio" de razón suficiente, ni el "principio" de contradicción, ni la intuición con todas sus evidencias pueden asegurar para la verdad la obediencia humana. Pues en última instancia la verdad se ve obligada a recurrir a la tortura, a la violencia. Dios, nos dice Kierkegaard, no obliga a nadie, pero el conocimiento y sus verdades no se asemejan, evidentemente, a Dios, y no quieren asemejarse a Él. El conocimiento y sus verdades obligan; se mantienen tan sólo por medio de la violencia más brutal, más repugnante, y, como lo demuestra el ejemplo citado por Duns Escoto, ni siquiera creen necesario evocar el hipócrita *sine effusione sanguinis.*

La teoría del conocimiento, que desbrozó el camino a la filosofía especulativa, ha descuidado ese hecho, se ha negado a considerarlo como digno de atención. Cuando por azar chocan con los procedimientos que la verdad utiliza contra quien se niega a seguirla de buen grado,

no sólo el ingenuo Epicteto, sino también los pensadores más sutiles, tales como Duns Escoto y Nietzsche, no se muestran en modo alguno turbados, como si tal cosa fuese de cajón. Con una impasibilidad casi angélica, Aristóteles dice hablando de los grandes filósofos: "obligados por la verdad misma". Cierto que no menciona las torturas, pues ya ha juzgado con razón que hay cosas que es preferible callar y que en ciertos casos la precisión puede ser más nefasta que útil. Pero se extiende bastante acerca de "la necesidad", que identifica con "la fuerza", y acerca del poder que ejerce sobre el pensamiento humano. Tampoco Platón habla de las torturas que la verdad nos inflige; se limita a decir que la Necesidad reina en el mundo y que los propios dioses no pueden oponerse a ella. *Homo superbiat et somniat, se sapere, se sanctum et justum esse*: el hombre cree que basta cerrar los ojos ante la Necesidad; imagina que basta permitir que el conocimiento se apodere a cualquier precio de la vida para que la santidad y la justicia surjan por sí mismas. No puede olvidar la antigua sugestión: *eritis sicut dii*, y en vez de luchar contra su propia impotencia la disimula refugiándose en la soberbia. Por eso Pascal habla, a propósito de Epicteto, de la "soberbia diabólica". La soberbia no testimonia la seguridad que el hombre posee en sus propias fuerzas, como usualmente lo creemos: la soberbia significa que el hombre rechaza en lo más profundo de su alma la conciencia de su impotencia. Pero, aunque invisible, esta impotencia es infinitamente más terrible que aparente. Pues entonces el hombre la aprecia, la ama, la cultiva en sí mismo. Era necesario que Kierkegaard desembocara en la monstruosa idea de que el amor de Dios está sujeto a su inmutabilidad, de que Dios está atado y no puede moverse, de que, como a todos nosotros, "una astilla ha sido clavada en la carne"

de Dios; dicho de otro modo, de que las torturas por medio de las cuales la verdad aplasta a los hombres existen también para Dios. Era necesario todo esto para que opusiera la filosofía existencial a la filosofía especulativa, para que tuviese el valor de preguntar cómo la verdad había conseguido dominar a Dios y para distinguir en esa monstruosa invención de la razón lo que ella en realidad atestigua: la caída del hombre y el pecado original.

El piadoso Leibniz, que hablaba siempre en nombre del cristianismo, estaba también profundamente convencido de que "las verdades eternas se hallan en el entendimiento de Dios independientemente de su voluntad". Y esta idea no era ni siquiera una idea personal y original, como pudiera serlo la idea de Duns Escoto sobre la fuerza demostrativa de la tortura: tal era el pensamiento vigente en la Edad Media, y tal había sido el pensamiento de los griegos. Por lo demás, el propio Leibniz remite en este párrafo de su *Teodicea* a Platón, quien afirmaba —el lector podrá recordarlo— que la Necesidad reina en el mundo al lado de la razón. Habría podido también citar a los escolásticos: sus consideraciones generales sobre el mal constituyen una demostración de ello. Así, no sería acaso inútil examinar más atentamente tales consideraciones: "Se pregunta de dónde viene el mal. Los antiguos atribuían la causa del mal a la materia, que suponían increada, independiente de Dios... Pero nosotros, que derivamos todo el ser de Dios, ¿dónde encontramos la fuente del mal? La respuesta es que debe ser buscada en la naturaleza ideal de la criatura en tanto que esta criatura se halla encerrada en las verdades ideales que residen en el entendimiento de Dios independientemente de su voluntad. Pues debe considerarse que hay una *imperfección original* en la criatura antes del pecado, porque la criatura se halla esencialmente limitada, de donde se dedu-

ce que no puede saberlo todo y que puede engañarse y cometer faltas." Cree Leibniz que sólo un pagano extraño a la verdad revelada puede admitir la existencia de una materia increada e independiente de Dios. Mas poner junto a Dios, por encima de Dios, verdades ideales; admitir que las verdades ideales no son creadas, sino eternas, significa, según él, "elevar" a Dios, engrandecerlo, honrarlo. Confiesa, cierto es, que todo el mal viene de que las verdades increadas se introdujeron de un modo o de otro en el entendimiento de Dios sin pedirle permiso. ¿No hubiera esto debido perturbarle? Pero no. Toda la teodicea, es decir, la "justificación de Dios", se basa en el hecho de que Dios no puede hollar las verdades que Él mismo no ha creado. Así, la teodicea no justifica tanto a Dios como al mal. La razón, que aspira ávidamente a comprender lo que es en tanto que no puede ser distinto de lo que es, la razón ha cumplido sus fines. La "experiencia" ya no la irrita, sino que la satisface, y considera por eso que la tarea de la filosofía ha quedado cumplida. Aunque sólo fuese en virtud de la tortura, el hombre y Dios han quedado reducidos a la obediencia. El mundo tiene que ser imperfecto; es imposible aniquilar el mal. Evidentemente, si todo hubiese sido distinto, si las verdades no hubiesen sido eternas, sino creadas; si, por el contrario, el hombre no hubiese sido creado, sino eterno, no habría habido ya necesidad del mal. O, mejor aun: si las verdades no hubiesen conseguido penetrar en el entendimiento de Dios sin pedirle la autorización correspondiente, no habría habido tampoco lugar en el universo para el mal. Pero Leibniz o, más exactamente, la filosofía especulativa, no se preocupa de esto. Lo que le importa es defender las verdades. En cuanto a lo que les ocurra a los hombres o a Dios, le tiene sin cuidado. O, lo que es peor todavía: por su misma

esencia, la filosofía especulativa renuncia de una vez para siempre a la idea de limitar en cualquier sentido el poder de las verdades. De ahí procede la convicción inquebrantable de Leibniz, de que el acto mismo de la creación presupone una imperfección, y de que el hombre antes de la caída, es decir, el hombre tal como salió de las manos del Creador, fué tan débil y miserable como las generaciones nacidas de Abraham. El mal no penetró en el mundo, como lo dice la Biblia, con el pecado y por el pecado, sino porque el hombre *fué creado* por Dios. Y si gustamos los frutos del árbol prohibido y damos por ello mismo a las verdades eternas la posibilidad de penetrar en nuestro entendimiento, nos haremos semejantes a los dioses, conocedores del bien y del mal, y el universo tal como es habrá sido justificado.

Una vez más advertimos que la serpiente bíblica, que había parecido arbitrariamente agregada a la narración del Génesis, constituye, en realidad, el guía espiritual de los más grandes representantes de la humanidad pensante. Según el ejemplo de los escolásticos, Leibniz ve la fuente del mal en el acto creador, y no se da ni siquiera cuenta de que con esto eterniza el mal. Menos aun sospecha que, al denigrar el acto creador, niega la Escritura. En cambio, en la Biblia se nos dice que todo lo que fué creado era *valde bonum*, y que era *valde bonum* precisamente por haber sido creado por Dios. Si Leibniz hubiese, pues, querido seguir realmente la Escritura, habría tenido que descubrir o, cuando menos, intentar descubrir en las verdades increadas, justamente en tanto que increadas, un defecto, una falla, una no participación en ese *valde bonum* que la palabra de Dios arrojaba sobre todo lo que llamaba a la existencia. Y, en efecto, no obstante su idealidad, las verdades eternas son tan inanimadas, tan inertes, tan va-

cías, tan ilusorias como la materia increada de los griegos. Estas verdades proceden de la Nada y a ella regresarán más tarde o más temprano.

Mientras era todavía muy joven, Leibniz leyó el libro de Lutero *De servo arbitrio*, así como las *Diatribae de liberu arbitrio*, de Erasmo de Rotterdam, contra las cuales Lutero había compuesto su obra. Y, a pesar de su juventud, comprendió perfectamente, según parece, la argumentación de los dos adversarios. Sin embargo, Leibniz no entendió lo que significaba el *homo non potest vivere* luterano, aun cuando Lutero, en vez de hablar, tronara. Y arrojaba precisamente sus rayos contra las verdades que se habían introducido, o, más exactamente, que pensaban haberse introducido en la voluntad del Creador sin pedirle permiso, contra los hombres que, como Erasmo, no comprendían que, tras haber penetrado en su entendimiento, tales verdades habían avasallado y paralizado su voluntad. Para el joven Leibniz, lo mismo que para el Leibniz maduro, el *homo non potest vivere* luterano no era un "argumento" y no podía oponerse a las "evidencias" sobre las cuales se apoyan las verdades eternas y gracias a las cuales esas verdades pretenden inclusive llegar a ser independientes de Dios. Y menos todavía podía admitir que nuestro apego a las verdades que se han introducido en el entendimiento divino no obstante la voluntad de Dios, fuese justamente el resultado de la caída del hombre de que nos habla la Escritura; que la maldidición del pecado pesa sobre las evidencias y que la filosofía racional o especulativa se halla privada de la gracia (es decir, no es bendecida por el divino *valde bonum*), lo mismo que les acontece a los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal. Para Leibniz, así como para toda la filosofía especulativa, el pecado original no era sino un mito; más exactamente, una fábula que, por respeto a un

libro considerado generalmente como santo, no había que discutir, pero que tampoco había que tomar en serio. Lutero, los profetas y los apóstoles pueden tronar cuanto gusten; la filosofía sabe que el trueno no aniquilará las verdades eternas de la razón. Y si ocurriera que todo el mal existente en el mundo procediera, como lo admitía Leibniz, de esas verdades eternas, tampoco esto podría hacer vacilar estas verdades ni alterar la veneración que los filósofos les han consagrado. Por su misma esencia la verdad no admite el menor titubeo en quienes la contemplan: reserva las torturas para quienes vacilan. Implacable, exige que sea aceptada tal como es. Contra todas las cuestiones, contra todas las críticas invoca orgullosamente el hecho de que es increada e independiente de todo ser, inclusive del Dios todopoderoso. Aquí nos encontramos evidentemente aprisionados en un círculo mágico. Es imposible salir de él por los medios ordinarios. Todos los "argumentos" sostienen la verdad increada. No se puede discutir con ella; lo que se necesita es luchar contra ella, rechazarla como un hechizo, como una pesadilla. Pero la razón no entablará jamás por propia iniciativa esta batalla. La razón "aspira ávidamente" a las verdades increadas, sin dudar, ni siquiera de lejos, que por ser increadas ocultan la muerte, la perdición, y que a pesar de su "idealidad" son tan peligrosas para el ser viviente como lo era la "materia" de los griegos.

El *fiat* divino o bíblico es para la razón un escándalo. La vida misma es para la razón un escándalo, y lo es precisamente porque testimonia el *fiat* creador que la razón traduce en su lenguaje mediante el término tan aborrecido de "lo arbitrario". Por eso la razón prohibe tan severamente al hombre el *lugere et detestari* y exige imperiosamente de él el *intelligere*. *Intelligere* significa aceptar y bendecir las

verdades increadas, admirarlas, glorificarlas. En cambio las maldiciones humanas se dirigen justamente contra todo lo que la razón acepta y bendice, y principalmente contra las verdades que, creyendo que el hecho de ser increadas les confiere un privilegio, se han introducido, no, como lo aseguraba Leibniz, en el entendimiento divino, sino en el entendimiento del hombre caído. Y sólo las maldiciones conseguirán desalojarlas de allí; sólo el odio irreductible hacia los frutos del árbol de la ciencia, un odio que no retroceda ante nada, permitirá al hombre llegar hasta el árbol de la vida. A la razón y a su sorpresa ante las verdades increadas, hay que oponer lo Absurdo y su desesperación ante las depredaciones que cometen en el universo las verdades independientes de la voluntad divina. Muertas en sí mismas, las verdades increadas llevan la muerte a todo cuanto vive. De ellas procede el pecado. Y la salvación no consiste ni en el conocimiento de que todo lo que sucede es inevitable, ni en la virtud que, tras haber reconocido lo inevitable, se somete a él "de buen grado"; la salvación reside en la fe en ese Dios para quien todo es posible, que lo creó todo por su propia voluntad y frente a quien todo lo increado no es más que una Nada miserable y vacía. He aquí la significación de lo Absurdo hacia el cual nos arrastra Kierkegaard, y he aquí el hontanar de donde brota la filosofía existencial, la cual, contrariamente a la filosofía especulativa, es la filosofía de la revelación bíblica.

Se necesitó toda la temeridad de Kierkegaard y toda su "dureza" para que la filosofía especulativa nos revelara su verdadero rostro. La filosofía especulativa ha surgido de la angustia infinita ante la Nada. La angustia de la Nada obliga al hombre a buscar un refugio, una defensa en el saber, es decir, en medio de las verdades increadas, independientes, generales y obligatorias que, según creemos,

podrán protegernos contra los "accidentes" de lo arbitrario dispersos en el ser. Cuando Kant dice que la razón aspira ávidamente a las verdades generales y obligatorias; cuando discute los derechos de la metafísica y afirma que desde este punto de vista no puede satisfacer a las exigencias de la razón, está en lo cierto: la metafísica no dispone de verdades generales y obligatorias. Pero Kant no pregunta lo que las verdades generales y obligatorias reservan al hombre y por qué la razón aspira tan ávidamente a ellas. Considera que es un buen cristiano; ha leído la Biblia; sabe que el profeta Habacuc y, tras él, San Pablo han proclamado: *justus ex fide vivit*. Conoce igualmente esas palabras de San Pablo: "todo lo que no procede de la fe es pecado". Parece que no había que dar más que un solo paso para adivinar o, cuando menos, para sospechar que la "codicia" de la razón era justamente esa *concupiscentia invicibilis* en la cual los profetas y los apóstoles veían la consecuencia más terrible de la caída. Kant se jactaba de haber descartado el saber para ceder el paso a la fe. Mas, ¿puede ser cuestión de fe si el hombre aspira a las verdades generales y obligatorias? La crítica de la razón pura ha protegido cuidadosamente todas las verdades necesarias que, en la crítica de la razón práctica, se han transformado, como conviene, en imperativos, en "tú debes". La filosofía crítica demuestra una vez más que la razón no tolera ni admite ninguna crítica: el idealismo alemán, que derivó de ella, recayó en Spinoza y en su más cara idea: *quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit.*

Los esfuerzos realizados por Lutero para sobrepujar a Aristóteles resultaron vanos: la historia se negó a reconocerlos. Aun entre los filósofos y los teólogos protestantes más o menos notables ninguno rastreó en las "aspiraciones

ávidas" de la razón kantiana esa *concupiscentia invicibilis* que provocó la caída del hombre, ninguno vió en ella la *bellua qua non occisa homo non potest vivere.* Muy al contrario: es tan grande el miedo del hombre ante la libertad proclamada por la Escritura y ante el divino *fiat* ilimitado, que prefiere someterse a cualquier principio, hacerse esclavo de cualquier fuerza, antes que verse privado de un guía seguro. Dios no obliga a nadie: esta idea nos parece insoportable. Pero la idea de que Dios no está ligado por nada, absolutamente por nada, nos parece una pura locura.

Cuando Kierkegaard se aproximaba al umbral del *sancta sanctorum* donde habita la libertad divina, su habitual valor lo abandonaba y recurría a la expresión indirecta. Si existe un poder, un principio superior a Dios, cualquiera que sea, material o ideal, los horrores del ser que descubrimos en nuestra experiencia no podrán ser tampoco evitados por Dios. Peor aun: Dios conoce horrores en comparación con los cuales todos los sufrimientos y las penas que caen en suerte a los mortales no son más que juegos de niños. Y, en efecto, si Dios no es la fuente de la verdad y de las posibilidades e imposibilidades que condiciona, si la verdad domina a Dios como domina al hombre, si es tan indiferente respecto a Dios como lo es respecto a los hombres, entonces Dios es tan impotente como el hombre. Su amor y su misericordia son entonces ineficaces. Cuando Dios contempla la verdad queda también petrificado; no puede moverse ni levantar la voz; no puede responder a su Hijo crucificado, que implora su ayuda.

He repetido ya varias veces estas palabras de Kierkegaard, pues bajo una forma particularmente nítida y concreta expresan la idea fundamental de la filosofía existencial: todo es posible para Dios. Es también el sentido de sus furiosos ataques contra la Iglesia. La Iglesia y el cristia-

nismo que vive en buen acuerdo con la razón suprimen a Cristo, suprimen a Dios. Es imposible "convivir" con la razón. *Justus ex fide vivit*: el hombre solamente vivirá por la fe; todo lo que no procede de la fe es pecado, muerte. Lo que da la fe, lo da sin preocuparse de la razón, sin preguntarle nada. La fe suprime la razón. La fe no ha sido dada al hombre para apoyar las pretensiones que tiene la razón a dominar el universo, sino para que el hombre llegue a ser el dueño de este mundo que Dios creó para él. Al hacernos pasar a través de lo que la razón rechaza como algo absurdo, la fe nos conduce hacia aquello que la razón misma identifica con lo que no existe. La razón le enseña al hombre la obediencia; la fe le otorga el poder del mando. La filosofía especulativa condena al hombre a la esclavitud; la filosofía existencial se esfuerza por derribar las evidencias erigidas por la razón, para alcanzar esa libertad gracias a la cual se hace real lo imposible. O, tal como ha sido escrito: "Y nada será imposible para vosotros."

XXI

EL MISTERIO DE LA REDENCIÓN

> Omnes prophetæ viderunt hoc in spiritu, quod Christus futurus esset omnium maximus latro, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus, etc., quo nullus major nunquam in mundo fuerit. [1]
>
> LUTERO.

Nos falta dar un último paso. No se sabe qué fuerza nos ha persuadido de que la Nada es invencible, y la Nada se ha convertido en dueña del mundo. Entre todas las cosas que nos revela nuestra experiencia, ésta es ciertamente la más incomprensible, la más enigmática. Pero la resignación obtusa y sombría con la cual todos aceptamos el poder de la Nada, así como nuestra angustia inconsciente e indestructible ante esta última, parecen casi misteriosas. Muy pocos son los que se detienen un momento para reflexionar en esa extraña cosa que nos ha sucedido. Pascal sintió que ahí residía un "embrujo y adormecimiento sobrenaturales"; Lutero evoca nuestro *servum arbitrium.* También Kierkagaard nos habla continuamente de la voluntad avasallada. Pero la filosofía especulativa no quiere admitir esta servidumbre, como no quiere y no puede darse

[1] "Todos los profetas han visto en espíritu que Cristo había de ser el mayor bandido, adúltero, ladrón, sacrílego, blasfemo, etc., que jamás existiera en el mundo."

cuenta de que la servidumbre de la voluntad es (para emplear el lenguaje de Kant) la condición de la posibilidad del conocimiento. Todo el mundo quiere pensar que el saber es la condición de la libertad, y todos están igualmente persuadidos de que la libertad es la libertad de elegir entre el bien y el mal.

Espero que lo anterior nos haya convencido de que estas dos tesis condicionan efectivamente la filosofía especulativa. Para que esta filosofía pueda existir es indispensable que la voluntad del hombre (y, como Leibniz nos lo ha "demostrado", la de Dios) se someta al conocimiento. Ahora bien, la libertad sometida al conocimiento se transforma *ipso facto* en libertad de elegir entre el bien y el mal. El saber coloca al hombre ante una realidad creada fuera e independientemente de toda voluntad, ante una realidad que nos presenta como los datos inmediatos de la conciencia. En esta realidad descubre el hombre todas las cosas acabadas y definitivamente terminadas; no puede cambiar nada de la estructura del ser que se ha constituído sin su anuencia. He aquí el punto de partida de la filosofía especulativa: no le queda sino la edificación, que constituye el comienzo de toda sabiduría. La filosofía enseña al hombre a concebir lo "dado" como "necesario" y a "aceptar" esa realidad necesaria adaptándose más o menos a ella. La filosofía se da cuenta evidentemente de la fatal significación de ese "más o menos". Pero lo pasa obstinadamente en silencio, pues ella tampoco puede soportar lo que le "dicen la locura y la muerte", que ponen fin a toda adaptación. Para salir honrosamente de esta situación difícil nos remite a la moral, que dispone del mágico poder de transformar lo inevitable en deber, inclusive en algo deseable, y que paraliza de este modo todas nuestras fuerzas de resistencia. El pasaje de *La astilla en la carne*, que ya he

citado, nos muestra con relieve sorprendente cuál es el estado del hombre que se ha confiado a la "razón pura"; siente como en una pesadilla que un monstruo aterrorizador se precipita sobre él y, a pesar de esto, es incapaz de mover un solo miembro. ¿Qué es lo que le mantiene en este entorpecimiento? ¿Qué es lo que avasalla y encadena su voluntad? La Nada, nos responde Kierkegaard. El hombre ve claramente que el poder que lo ha subyugado, que el poder que nos ha subyugado a todos, es el poder de la pura Nada. Pero el hombre no puede sobreponerse a la angustia de la Nada, no puede encontrar la palabra ni hacer el gesto capaces de disipar el hechizo. Aspira siempre a nuevos "conocimientos"; intenta persuadirse, mediante discursos nobles y edificantes, de que nuestra tarea, la más envidiable de todas, consiste en mostrarnos dispuestos a soportar sin murmurar y con alegría todos los horrores con que se nos gratifica; pide encarnizadamente males cada vez nuevos en la esperanza de que le proporcionen el olvido de la libertad perdida. Pero ni la "dialéctica" ni la edificación justifican las esperanzas que deposita en ellas. Muy al contrario: el entorpecimiento del espíritu y la impotencia de la voluntad siguen aumentando. El saber demuestra que todas las posibilidades han terminado; los discursos edificantes prohiben la lucha. Y a él no le ha sido dado realizar el movimiento de la fe, la única cosa que habría podido proyectarlo fuera de los límites de un mundo hechizado por un "embrujo sobrenatural". La Nada prosigue su obra anonadante; la angustia de la Nada impide que el hombre encuentre lo que precisamente podría salvarle.

¿Significa esto que ha llegado el fin, el fin último? ¿Significa que la filosofía especulativa, con sus verdades y sus torturas, dispone del mundo, y que la moral de la resigna-

ción, surgida de la visión intelectual, es la única realidad con la cual el hombre puede todavía contar?

¿A quién dirigir estas preguntas? Kierkegaard rechazó la serpiente bíblica, pero Pascal no temió hablar del entorpecimiento sobrenatural del hombre. Sin embargo, si Kierkegaard ha visto las cosas con justeza, si el conocimiento humano se mantiene únicamente por la angustia de la Nada, ¿por qué nos esforzamos tan obstinadamente en purificar la Escritura de todo lo "sobrenatural", y a quién queremos complacer al obrar de este modo? ¿A quién dirigimos nuestras preguntas? Evidentemente, a quien hasta aquí se ha dirigido la filosofía especulativa; es decir, a la Nada. Ahora bien, la angustia de la Nada es lo que ha impelido al hombre a desviar su atención del árbol de la vida y a depositar sus esperanzas en el árbol de la ciencia. En la medida en que preguntamos, nos hallamos enteramente en poder del pecado original. Hay que dejar de preguntar, hay que renunciar a la verdad objetiva, *hay que negar a la verdad objetiva el derecho de disponer de los destinos humanos.* Pero, ¿cómo puede conseguir esto el hombre, ese hombre cuya voluntad está "en síncope", avasallada, paralizada? ¿No es esto "exigir lo imposible"?

Sí, ciertamente, es exigir lo imposible. El propio Kierkegaard, que con tanta frecuencia nos ha hablado del síncope de la libertad, tuvo el valor de declarar: Dios significa que todo es posible. O, mejor dicho: Kierkegaard, justamente aquel que descubrió que la pérdida de la libertad del hombre representó el comienzo de su caída, que el pecado fué el síncope de la libertad, su impotencia, fué precisamente aquel mismo hombre que se vió obligado a pagar tan cara su impotencia, que llegó a comprender (aun cuando fuese sólo presintiendo lo que todavía no es, lo que para nosotros, los hombres caídos e impotentes, no ha sido

nunca) el alcance inmenso de esas palabras: Dios significa que todo es posible. Dios significa que no existe ese saber al cual nuestra razón tan ávidamente aspira y hacia el cual *irresistiblemente nos arrastra.* Dios significa que el mal tampoco existe; sólo existen el *fiat* original y el *valde bonum* paradisíaco, ante los cuales se funden y convierten en fantasmas todas nuestras verdades basadas en el principio de contradicción, en el de la razón suficiente y en muchas otras "leyes". Es imposible para el hombre eludir el dominio ejercido por el seductor que le mostró la Nada y que le sugirió la angustia indestructible de la Nada. Es imposible para el hombre extender su mano hacia el árbol de la vida; se ve obligado a alimentarse con los frutos del árbol de la ciencia aun cuando se convenza de que solamente acarrean la impotencia y la muerte. Pero, ¿es la verdad este "imposible" humano? ¿No será tan sólo un testimonio de la impotencia humana, testimonio que posee sentido únicamente en tanto que la impotencia persiste? [1]

Dejemos ahora la palabra a un hombre que varios siglos antes de Kierkegaard habló de la "voluntad avasallada" con no menos pasión y frenesí que lo hizo el filósofo danés acerca del "síncope de la libertad". A Lutero le llamaron especialmente la atención en la Biblia algunos pasajes de los cuales todo el mundo desvía su mirada. Huyó de nuestros juicios claros y distintos para refugiarse en las *tenebrae fidei.* Como Kierkegaard, Lutero experimentaba dolo-

[1] Compárese con las asombrosas líneas que Kierkegaard inscribió en su *Diario* en 1848 (I, 379): "Para Dios todo es posible. Este pensamiento constituye mi divisa en el sentido más profundo de esta palabra. Ha adquirido para mí una importancia que jamás habría podido imaginar. Ni un solo instante me permitiré la audacia de imaginar que si yo no veo ninguna salida, tampoco hay salida para Dios. Pues confundir la propia miserable fantasía y otras cosas parecidas con lo posible de que Dios dispone constituye el efecto de la desesperación y de la soberbia."

rosamente esa impotencia de la voluntad que la razón nos oculta y adivinaba que su poder se sostiene por medio de ella. Como Lutero pudo advertir, la voluntad avasallada es incapaz de conducir al hombre hacia aquello que más necesita, y la esclavitud e impotencia de la voluntad emergen de las verdades que la razón nos sugiere. De ahí sus ataques tan violentos, con frecuencia groseros y hasta injustos, contra la escolástica. La presencia visible e invisible de Aristóteles en los sistemas de los grandes filósofos escolásticos era para él una provocación, un insulto a la verdad revelada. Aristóteles personificaba para él la *concupiscentia invisibilis*, esa *cupiditas scientiae* que se apoderó del hombre después que éste hubo gustado los frutos del árbol prohibido, y veía en ella la *bellua qua non occisa homo non potest vivere.*

La filosofía existencial de Kierkegaard se halla en una relación filial con la *sola fide* luterana. La tarea del hombre no consiste en aceptar y en realizar durante su vida las verdades de la razón; consiste en dispersar por la fuerza de la fe esas verdades. Dicho de otro modo: su tarea consiste en renegar del árbol de la ciencia y en acudir de nuevo al árbol de la vida. Inspirado por la Escritura, Lutero se atreve a oponer su *homo non potest vivere* como una *objeción* a las evidencias de la razón, así como Kierkegaard opone los gritos y las maldiciones de Job como una *objeción* a los argumentos de la filosofía especulativa. En Lutero y en Kierkegaard el pensamiento queda enriquecido con una nueva dimensión — con la fe, que para una conciencia ordinaria no es sino una ficción fantástica. Hay que observar que la doctrina luterana se relaciona orgánicamente con la de los últimos grandes escolásticos — con la de Duns Escoto y Occam, que señalaron el fin de la filosofía escolástica. La arbitrariedad divina que proclamaba

Duns Escoto arruinaba la posibilidad de una filosofía que pretendiera unir y conciliar la revelación con las verdades de la razón. Después de una labor intensa y casi milenaria se evidenció de repente hasta qué punto era artificial y antinatural esa extraña simbiosis entre la revelación de la verdad racional, que había inspirado la obra de los más destacados representantes de la filosofía en la Edad Media. Si Dios determina sin tener en cuenta nada, de una manera arbitraria, lo que es el bien y lo que es el mal, ¿qué puede entonces impedirnos dar un paso más y afirmar, con Pedro Damián y Tertuliano, que Dios determina también arbitrariamente, sin preocuparse de las leyes del pensamiento y del ser, lo que es la verdad? En último término, la primera proposición es, en su género, más provocadora aun que la segunda. Se puede admitir un Dios que no reconozca nuestra lógica. Pero, ¿cuál es la conciencia capaz de aceptar un Dios que no reconoce nuestra moral o, dicho de otro modo, un Dios inmoral?

Para la filosofía griega (así como para la moderna) tales proposiciones significaban el fin de toda filosofía. La arbitrariedad como atributo fundamental de la divinidad es una abominación tan repugnante para el ateo como para el creyente. Hasta es inútil extenderse sobre esto: la experiencia cotidiana nos descubre plenamente la significación odiosa, execrable, de ese término — "lo arbitrario". Pero, sea lo que fuere lo que nos descubra la experiencia cotidiana, no se puede negar el hecho de que la filosofía medieval, que, a continuación de los Padres de la Iglesia, tendía a "comprender" y a "explicar" la revelación, terminó por desembocar en la persona de sus últimos representantes (e *inmediatamente* después de Santo Tomás de Aquino) en la idea de la arbitrariedad divina. Cierto que nadie dió en esto el último paso. El propio Occam no se

atreve a seguir el ejemplo de Pedro Damián: el principio de contradicción domina, según Occam, el entendimiento divino. Pero esto no cambia nada del hecho citado: tras haber despojado a las verdades racionales de la sanción moral, Duns Escoto y Occam han abierto el acceso a lo Absurdo para todas las regiones del ser. Desde ahora Dios puede ir más allá del principio de contradicción. A pesar del principio *quod factum est infectum esse nequit*, Dios puede hacer, por su poder, por esa *potentia absoluta* que precede a toda *potentia ordinata*, que lo que ha sido no fuera, así como puede hacer que lo que tiene un comienzo no tenga fin, o bendecir un deseo infinitamente apasionado por algo finito, aun cuando según nuestro entendimiento esto sea tan absurdo y tan contradictorio como la noción de un cuadrado redondo y nos veamos obligados a ver en ello una imposibilidad tanto para nosotros como para el Creador.

La ilimitada arbitrariedad divina nos parece tan insensata como terrible. Siguiendo el ejemplo de Leibniz, estamos dispuestos a entregar nuestra alma como garantía de que solamente los principios de contradicción y de razón suficiente permiten al hombre que parte en busca de la verdad llegar a reconocerla cuando la encuentra en su camino y jamás confundir la verdad con la mentira y la mentira con la verdad. Desde Sócrates, y sobre todo desde Aristóteles, hasta nuestros días, el pensamiento humano ha estimado siempre que esos principios inquebrantables constituían nuestra única salvaguardia contra los errores que por todas partes nos acechan. ¿Cómo renunciar a ellos? Cuando la filosofía medieval se enfrentó con las "paradojas" de Duns Escoto y de Occam, o bien tuvo que volver la espalda a su guía espiritual –el *Philosophus*– y reconocer que los fantásticos relatos de la Biblia constituían la

fuente de la verdad, o bien tuvo que condenarse a arrastrar una existencia miserable, limitándose a comentar los sistemas del pasado. Había, evidentemente, una tercera solución: volver a colocar a la Biblia en su lugar, es decir, no tenerla en cuenta cuando se trata de la verdad. Pero esto era una solución demasiadamente heroica. La Edad Media agonizante no osaba "ir tan lejos". El mismo Descartes no se atrevió a confiar hasta tal punto en su propio pensamiento, cuando menos abiertamente y en voz alta. Sólo Spinoza tuvo el valor de plantear y zanjar el inmenso y terrible problema eleborado por la Edad Media: si hay que elegir entre la Escritura y la razón, entre Abraham y Sócrates, entre la arbitrariedad del Creador y las verdades eternas, increadas —y es imposible no elegir—, entonces hay que seguir a la razón y arrinconar la Biblia en un museo. Aristóteles, comentarista visible e invisible de la Biblia, realizó su obra a través de la Edad Media: el fruto de su enseñanza fué Spinoza. Duns Escoto y Occam descubrieron lo arbitrario en la concepción divina del universo. Spinoza rechazó lo arbitrario, que no era para él más que licencia, y regresó a la noción del conocimiento fundado en las demostraciones, en la necesidad, en ese *tertium genus cognitionis, cognitia intuitiva* [1] que transforma los datos inmediatos de la conciencia en verdades inmutables. Pues por más que busquéis no descubriréis en los datos inmediatos de la conciencia ninguna ley, ninguna verdad. Tales datos no contienen ni el principio de contradicción ni el de la razón suficiente. Tampoco llegaréis a descubrir en ellos esa verdad evidente: *quod factum est infectum esse nequit.* Es imposible rastrear esto en la experiencia, aun con auxilio de los *oculi mentis* que Spinoza asimilaba a las *demonstrationes*: todo esto solamente puede ser agregado a la ex-

[1] "El tercer género de conocimiento, el conocimiento intuitivo."

periencia. Y tal es justamente la misión de la razón, que aspira ávidamente a las verdades generales y obligatorias y a la que la experiencia se limita a irritar. Sólo dichas verdades hacen del conocimiento lo que él propiamente es. Por todas partes nos acechan los caprichosos *fiat*; por todas partes nos amenazan la arbitrariedad inesperada, suscitada únicamente por el *fiat*. El conocimiento, sólo el conocimiento, puede poner fin a la arbitrariedad. Platón estaba en lo cierto: al renunciar a la razón, al renunciar al conocimiento nos exponemos a los peores males. Tenía también razón cuando en su *Eutifrón* proclamaba, en nombre de Sócrates (como si presintiese lo que descubrirían en la Biblia sus lejanos descendientes espirituales, Duns Escoto y Occam), que la idea del bien es increada, que se halla por encima de los dioses, que lo santo no es santo por ser amado de los dioses, sino que los dioses aman, deben amar lo santo por ser santo. Platón comprendía perfectamente que la moral monta guardia ante la verdad y que si abandonara su puesto la verdad escaparía de nuevo. La verdad y el bien son increados; no menos que el hombre, Dios, en tanto que conoce y elige, está sometido a las normas de la verdad y de la moral. *Non ridere, non lugere, neque detestari — sed intelligere*: he aquí el primer mandato del pensamiento humano y divino ante el cual todos los mandamientos bíblicos pasan a segundo plano. Pero, en vista de que los Padres de la Iglesia y los escolásticos se remitían continuamente a los textos de la Escritura, es más exacto decir: reflejada por el prisma de la filosofía de Aristóteles, la enseñanza bíblica se transforma en su contrario. El deseo de comprender, *intelligere*, hizo y hace todavía sordos para el mismo trueno bíblico a los hombres más sensibles.

Kierkegaard nos coloca frente a ese momento desconcertante de la historia en que el amor y la misericordia divinas

chocaron con la inmutabilidad de las verdades increadas, en que el amor tuvo que retroceder. Como el hombre, Dios se declara incapaz de responder a los clamores de la desesperación suprema. Kierkegaard sabía lo que hacía cuando planteaba la cuestión con esa intransigencia. Aun en él no había revestido jamás la expresión indirecta una forma tan sorprendente como en ese conflicto. El *intelligere* vació a Dios tanto de su omnipotencia como de su alma. Su voluntad "cayó en síncope"; se encontró sometida a no se sabe qué "principio", y el mismo Dios se transformó en "principio". En otros términos, Dios se dejó tentar, Dios probó los frutos contra los cuales había advertido a los hombres... No se puede ir más lejos: Kierkegaard nos ha llevado a reconocer que fué Dios y no el hombre el que cometió el pecado original. Pero, ¿es Kierkegaard quien nos ha llevado a reconocerlo? ¿No ha sido llevado él mismo a este reconocimiento?

He aquí por qué he evocado el comentario de Lutero a la *Epístola a los Gálatas*. Citaré un fragmento de él que es en cierto modo un comentario a los intentos realizados por Kierkegaard en sus principales obras con el fin de penetrar en el sentido y el alcance de la caída. Teniendo evidentemente presente el célebre cap. 53 del profeta Isaías, Lutero escribe las siguientes palabras: *omnes prophetae viderunt hoc in spiritu, quod Chistus futurus esset omnium maximus latro, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus, etc., quo nullus major alius nunquam in mundo fuerit*. Así hablaba Lutero, y este es efectivamente el verdadero sentido del terrible capítulo 53 del profeta Isaías, que aniquiló nuestra razón y nuestra moral. Y en otro fragmento, en forma aun más cruda e insoportable para nosotros, Lutero expresa de nuevo la misma idea: "*Deus miserit unigenitum filium suum in mundum ac conferit in eum omnia peccata, dicens: Tu sis*

Petrus, ille negator, Paulus, ille persecutor, blasphemus et violentus, David ille adulter, peccator ille qui comedit pomum in paradiso, latro ille in cruce, tu sis persona, qui fecerit omnia peccata in mundo." [1]

[1] "Dios envió a su hijo único al mundo y lo cargó con todos los pecados, diciéndole: Tú eres Pedro, el que renegó; eres Pablo, perseguidor y blasfemo; eres David, adúltero; eres el pecador que comió la manzana en el paraíso; eres el ladrón crucificado; eres el que ha cometido todos los pecados del mundo."

XXII

CONCLUSIÓN

A pesar de la contradicción que implica, a pesar de parecer absurdo a nuestro entendimiento humano, el ímpetu infinitamente apasionado de Kierkegaard hacia lo finito resulta ser, según la apreciación divina, precisamente esa única cosa necesaria que puede triunfar sobre todos los "imposibles" y sobre todos los "tú debes".

L. Ch.

Con una fuerza y una pasión que en nada cedían a las de Lutero y Kierkegaard, Dostoievski expresó también los principios fundamentales de la filosofía existencial. No en vano durante los años que pasó en la cárcel leyó un solo libro, la Biblia. Y podemos creer que la Biblia no se lee en la cárcel con el mismo espíritu con que se lee en un despacho. Encerrado en una mazmorra, el hombre aprende a interrogar de modo muy distinto que cuando está en libertad; adquiere una audacia de pensamiento de la que no sospechaba o, más exactamente, adquiere la audacia de imponer a su propio pensamiento tareas que nadie jamás se atreve a proponerle: la lucha en torno a lo imposible. Dostoievski se sirve casi de las mismas palabras que Kierkegaard, aun cuando no haya conocido, ni siquiera de nombre, a este último: "La gente se resigna inmediatamen-

te ante lo imposible. Lo imposible significa un muro de piedra. ¿Qué muro de piedra? Evidentemente, el que está formado por las leyes de la naturaleza, de las ciencias naturales, las matemáticas. Tan pronto como se os haya demostrado que procedéis del mono, es inútil poner mala cara: aceptadlo, es matemático. Intentad discutir un poco. ¿Qué os ocurre?, se os contestará; es imposible discutir: dos y dos son cuatro. La naturaleza no os pide nada; se burla de vuestros deseos y no se preocupa de saber si sus leyes os gustan o no. Estáis obligados a aceptarla tal cual es, y a aceptar, por consiguiente, todo lo que de ella resulte. Un muro es un muro", etc., etc.

Dostoievski ha resumido aquí, en algunas líneas, lo que nos han dicho Duns Escoto, San Buenaventura, Spinoza y Leibniz: las verdades eternas viven en el entendimiento de los hombres y de Dios independientemente de su voluntad; las verdades eternas disponen de todos los medios de coacción imaginables. Por lo tanto, *non ridere, non lugere, neque detestari — sed intelligere.* La verdad es una verdad que obliga; por lo tanto, venga de donde venga no es verdad sino en la medida en que pueda defenderse con los mismos medios que se emplean para atacarla. Y quienes no estén de acuerdo con esto, serán sometidos a tortura hasta que la deseada declaración le sea arrancada. Como lo prueba el pasaje antes citado, Dostoievski se daba cuenta de esto tan perfectamente como Duns Escoto, San Buenaventura, Spinoza y Leibniz. Sabía también que nuestra razón aspira ávidamente a las verdades generales y obligatorias, aun cuando haya motivos para creer que jamás abrió un libro de Kant. Pero mientras la filosofía especulativa, embrujada por Sócrates y Aristóteles, tiende con todas sus fuerzas a hacer encajar de nuevo la revelación en el cuadro del pensamiento racional, mientras Kant escribe

una serie de "críticas" para justificar y glorificar la codicia de la razón, surge en Dostoievski una sospecha terrible o, si se quiere, una intuición deslumbradora: esa codicia de la razón encubre la *concupiscentia invisibilis* que se apoderó del hombre después de la caída. Lo repito, e insisto en este hecho: lo mismo que Kierkegaard, Dostoievski sabe el dominio que ejerce sobre nosotros el pecado original. Pero siente el horror del pecado, y ese horror hace que la conciencia empiece justamente a descubrir el carácter ilusorio del poder de que las verdades racionales se han adueñado. Inmediatamente después de las palabras antes citadas —y que resumen de un modo tan conciso y nítido los principios fundamentales de la filosofía especulativa en lo que concierne a las verdades obligatorias—, con sorpresa del lector y casi del autor mismo, Dostoievski cambia bruscamente de tono y, como si estuviera fuera de sí, dice o, más bien, grita (pues esto no se puede decir; hay que gritarlo): "¡Dios mío! ¿Qué me importan las leyes de la naturaleza y de la aritmética si, por una u otra razón, estas leyes no me gustan? Es evidente que jamás lograré derribar ese muro con mi cabeza si, en efecto, no poseo para ello la fuerza suficiente. Pero no me resignaré a aceptarlo sólo porque se trata de un muro de piedra y porque no tengo bastante fuerza. ¡Como si un muro de piedra fuese algo apaciguador y tranquilizador y efectivamente ocultase una palabra de paz! ¡Oh suma inepcia! Cosa muy distinta es comprenderlo todo, verlo todo, todas las imposibilidades y todos los muros de piedra y, a pesar de esto, no resignarse a ninguno de esos muros si tal resignación produce repugnancia."

Kant "criticaba" la razón pura, mas la única verdad ante la cual Kant se inclinaba era la verdad racional, es decir, la que obliga. La idea de que la "coacción" testimonia, no

a favor, sino *contra* la verdad de un juicio, de que todas las "necesidades" deben y pueden resolverse en la libertad (prudentemente relegada por Kant a la *Ding an sich*), era una idea tan ajena a la "filosofía crítica" de Kant como a la filosofía dogmática de Spinoza, de Leibniz y de los escolásticos de tendencias místicas. Y la audacia de Dostoievski, que se permite poner en duda el valor probatorio de las pruebas, parece a la filosofía especulativa como algo todavía más incomprensible y escandaloso: ¿cómo puede un hombre permitirse descartar la verdad sólo porque le repugna? Sean cuales fueren las consecuencias de la verdad, hay que aceptarla. Más todavía: el hombre tiene que aceptarlo todo, pues de lo contrario se arriesga a sufrir espantosas torturas físicas y morales. He aquí el *articulus stantis et cadentis* de la filosofía especulativa. Cierto es que no lo ha formulado nunca *explicite*. Siempre lo disimula cuidadosamente, pero, como ya le hemos visto, se halla *implicite* siempre presente en ella y continuamente la inspira. Se necesita la audacia de Dostoievski, la "dialéctica intrépida" de Kierkegaard, las intuiciones de Lutero, la pasión de Tertuliano y de Pedro Damián, para reconocer en las verdades eternas aquella *bellua qua non occisa homo non potest vivere* y para atacar sin más armas que el *homo non potest vivere* esa legión de "pruebas" que ofrecen las evidencias. O, más exactamente, se necesita estar sumido en esa desesperación sin límites de que nos ha hablado Kierkegaard, y que es lo único que puede proyectar al hombre sobre esa dimensión del ser en que terminan las coacciones y, con ellas, las verdades eternas, o en que terminan las verdades eternas y, con ellas, las coacciones.

La impotencia de Dios que, según Kierkegaard, desfallece bajo el abrazo pétreo de la inmutabilidad, o el Dios de Lutero que resulta haber sido el mayor pecador que jamás

haya existido en la tierra... Sólo el que ha vivido y vive —no en palabras, sino en experiencia— todo el horror y el peso aplastante de ese último enigma de nuestra existencia, tendrá la suficiente audacia para "desviar su atención" de los "datos inmediatos de la conciencia" y para esperar la verdad del "milagro". Este es el momento en que Kierkegaard proclama su "divisa": todo es posible para Dios. Es el momento en que Dostoievski hace frente a los muros de piedra y a los "dos y dos son cuatro"; en que Lutero ve que no es el hombre, sino Dios quien ha cogido el fruto del árbol prohibido; en que Tertuliano trastorna nuestros seculares *pudet, ineptum* e *impossibile*; en que Job expulsa a sus piadosos amigos; en que Abraham levanta el cuchillo sobre su hijo; en que, por fin, la Verdad revelada absorbe y destruye todas las verdades obligatorias que el hombre ha obtenido del árbol de la ciencia del bien y del mal.

Es difícil, terriblemente difícil para el hombre percibir la eterna oposición entre la revelación y las verdades del conocimiento. Más difícil aun le es aceptar la idea de una verdad que no obliga. Y, sin embargo, en el fondo de su alma el hombre odia la verdad que obliga, como si presintiera que encubre un engaño, un embrujo, que ha nacido de la Nada vacía e impotente, paralizadora de nuestra voluntad. Y cuando llegan hasta él las voces de quienes, como Dostoievski, Lutero, Pascal, Kierkegaard, le recuerdan la caída del primer hombre, el más despreocupado de los seres escucha con atención. No hay verdad donde la coacción reina. Es imposible que las verdades obligatorias e indiferentes a todo determinen el destino del universo. No tenemos bastante fuerza para disipar los embrujos de la Nada; no podemos librarnos del entorpecimiento y del embotamiento sobrenaturales que nos dominan: para vencer a lo sobrenatural se necesita una intervención sobrena-

tural. Sublevados por la idea de que Dios hubiese permitido que la serpiente sedujera al hombre, ¿a qué subterfugios los hombres no han recurrido para librar a Dios de esa responsabilidad y para cargar sobre el hombre la "falta" de la primera caída? En efecto, ¿cómo decidirse a atribuir a Dios la responsabilidad de los horrores que el pecado ha introducido en este mundo? ¿No significaría esto condenar a Dios? Desde el punto de vista de nuestro entendimiento, la respuesta a esta cuestión no es dudosa. El hombre ha pecado, y si el pecado lo ha aplastado, es que así debe haber sido. Pero Lutero y quienes no temen leer y escuchar la Escritura, descubren algo muy distinto: lo imposible no existe para Dios — *est enim Deus omnipotens ex nihilo creans omnia*[1]. Para Dios no existen ni el principio de contradicción ni el de razón suficiente. Para Él no existen tampoco las verdades eternas e increadas. El hombre ha gustado los frutos del árbol de la ciencia, y con esto ha consumado su pérdida y la de todos sus descendientes: no puede ya esperar los frutos del árbol de la vida, su existencia se ha vuelto ilusoria, se ha convertido en sombra, como el amor de Kierkegaard hacia Regina Olsen. Así fué: la Escritura lo atestigua. Así es todavía: la Escritura lo atestigua también, así como nuestra experiencia cotidiana y la filosofía existencial. Y, a pesar de todo, no fué el hombre, sino Dios el que cogió el fruto prohibido y lo gustó. Fué ese Dios que, a pesar de los clamores de nuestra razón y de nuestra moral, puede hacer que lo que fué no fuese, y que fuese lo que no ha sido. Dios no vaciló ni siquiera en "renegar" de su inmutabilidad para responder no sólo a las invocaciones de su Hijo, sino también a los llamados de los hombres. Dios es más sensible a los llamados de los seres finitos y creados, pero vivientes, que a las exigencias

[1] "Pues es el Dios todopoderoso, que lo crea todo de la nada."

de las verdades increadas y eternas, mas petrificadas. Él creó también el sábado para el hombre y no permitió a los escribas que sacrificaran el hombre al sábado. Y nada es imposible para Dios. Tomó a su cargo los pecados de la humanidad, se convirtió en el mayor, en el más abominable de los pecadores: no es Pedro, sino Él quien negó; no es David, sino Él quien cometió adulterio; no es Pablo, sino Él quien persiguió a Cristo; no es Adán, sino Él quien comió la manzana. Y nada está por encima de sus divinas fuerzas. El pecado no ha aplastado a Dios; es Dios el que ha aplastado al pecado. Dios es la fuente única de cuanto existe: ante su voluntad se prosternan todas las verdades eternas, todas las leyes de la moral. El bien es el bien, porque Dios así lo quiere. La verdad es la verdad, porque Él así lo quiere. Por la voluntad divina sucumbió el hombre a la tentación y perdió su libertad. Y esta misma voluntad divina —ante la cual se desplomó, cuando intentó oponer resistencia, la inmutabilidad petrificada— devolverá al hombre su libertad, ya se la ha devuelto. Este es el sentido de la revelación bíblica.

Pero el camino que conduce a la revelación se halla obstruído por las verdades petrificadas en su indiferencia y por las leyes de nuestra moral. El cruel y sombrío poder de la Nada nos aterroriza, pero no tenemos fuerza suficiente para comulgar con la libertad proclamada por la Escritura. La tememos más aun que a la Nada. Un Dios a quien nada, ni siquiera el bien y la verdad, obligan, un Dios que por sí mismo, según su propia voluntad, crea la verdad y el bien, es para nosotros algo arbitrario; y nos parece que la certidumbre limitada de la Nada es preferible al infinito de las posibilidades divinas. El propio Kierkegaard, que en el curso de su experiencia personal tuvo tan frecuentemente ocasión de darse cuenta de la acción

destructora ejercida por las verdades increadas, ese mismo Kierkegaard corrigió la Escritura. Y triunfaba cuando la inmutabilidad se interponía entre Dios y su Hijo crucificado, cuando la "pura" misericordia, cautivada por ella misma, alcanzaba la beatitud en la conciencia de su impotencia. Sabemos, cierto es, que todas las confesiones de Kierkegaard le han sido arrancadas por medio de la tortura. Sea lo que fuere, la Nada, bajo cuyo dominio estamos todos, incluyendo a Kierkegaard, condenados a arrastrar nuestra vida terrenal, la Nada ha logrado de un modo o de otro imponer a nuestro pensamiento un inseparable compañero — la Angustia. Tenemos miedo de todo, inclusive de Dios, y no nos atrevemos a confiarnos a Él sin antes habernos asegurado de que nada nos amenaza por su parte. Y ningún argumento "racional" es capaz de disipar esa angustia; los argumentos racionales no hacen, por el contrario, más que alimentarla.

Aquí nace lo Absurdo. Lo Absurdo forjado por los horrores del ser fué lo que enseñó a Kierkegaard la existencia del pecado y se lo hizo ver justamente allí donde la Escritura nos lo muestra. Lo contrario del pecado no es la virtud, sino la libertad, la liberación de todas nuestras angustias, de la coacción. Lo contrario del pecado —así se lo reveló lo Absurdo— es la fe. Y he aquí lo que nos es más difícil de comprender en la filosofía de Kierkegaard, lo que él mismo con más dificultad aceptaba. He aquí por qué nos decía que la fe es una lucha insensata en torno a lo posible. La filosofía existencial es la lucha de la fe contra la razón en torno a lo posible o, más exactamente, a lo imposible. Kierkegaard no repetirá con la filosofía especulativa: *credo, ut intelligam* [1]. Rechaza como algo inútil y nefasto nuestro *intelligere*. Recuerda las palabras del

[1] "Creo para comprender."

profeta: *justus ex fide vivit.* Recuerda las del apóstol: todo lo que no procede de la fe es pecado. Sólo la fe, una fe que no tenga nada en cuenta, que no "sepa" nada y no quiera saber nada, sólo esa fe constituye la fuente de las verdades creadas por Dios. La fe no interroga, no vuelve la espalda para mirar hacia atrás. La fe se contenta con clamar ante Aquél por cuya voluntad existe todo lo que existe. Y mientras la filosofía especulativa parte de lo dado y de las evidencias, y las acepta en tanto que necesarias e inevitables, la filosofía existencial triunfa mediante la fe sobre todas las necesidades. "Abraham obedeció con fe el mandamiento que le ordenaba dirigirse al país que debía recibir en patrimonio, y partió sin saber adónde iba". El saber es inútil para encontrar la tierra prometida; la tierra prometida no existe para el hombre que "sabe". La tierra prometida se encuentra allí donde ha llegado el que posee la fe; se ha convertido en tierra prometida justamente porque ha llegado a ella: *certum est quia impossibile.*

La fe no es la "confianza" en las verdades invisibles descubiertas por la razón. Tampoco es la "confianza" en las normas de vida proclamadas por los maestros y los libros santos. Una tal fe es sólo un conocimiento menos perfecto; ella da testimonio de la caída en el mismo sentido en que lo dan el *tertium genus cognitionis* de Spinoza o las verdades increadas de Leibniz. Si Dios significa que nada es imposible, entonces la fe significa que se ha puesto fin al reino de la Necesidad y de todos los "tú debes" petrificados que la Necesidad ha pròducido. No hay verdades; la aurora de la libertad asciende en el horizonte: ¡Oye Israel! Nuestro Señor y Dios es el único Dios. Y no hay pecado: Dios lo ha tomado a su cargo y lo ha aniquilado, y con él todo el mal que con el pecado se introdujo en el mundo. La filosofía especulativa "explica" el mal. Pero

el mal explicado persiste. Y no sólo persiste, sino que se halla justificado en su necesidad y se transforma en principio eterno. La filosofía existencial traspasa los límites de las "explicaciones"; ve en ellas a su peor enemigo. No se puede "explicar" el mal; no se puede "aceptar" el mal y entenderse con él: sólo se puede y debe exterminarlo.

Los libros y los diarios de Kierkegaard, todas sus expresiones directas e indirectas no son más que el relato ininterrumpido de la lucha desesperada, insensata, convulsiva, del hombre contra el pecado original y contra los horrores de la vida acarreados por el pecado. El pensamiento racional y la moral que lo protege (de los cuales viven y con los cuales se satisfacen los hombres) han acorralado a Kierkegaard, reduciéndolo a lo más terrible que hay: a la impotencia. Y así le fué dado conocer la impotencia en la forma más repugnante, más vergonzosa que pueda revestir en la tierra: cuando tocaba a la mujer amada, se transformaba en sombra, en fantasma; peor aun: todo lo que tocaba, se transformaba en fantasma. Los frutos del árbol de la vida le estaban prohibidos. En rigor, están prohibidos a todos. Nadie puede alcanzarlos, pues la desesperación que había invadido el alma de Kierkegaard desde su juventud acecha en verdad a todos los hombres.

Pero esa misma desesperación permitió a Kierkegaard elevarse por encima del plano del pensamiento habitual. Entonces le fué revelado que su impotencia era también ilusoria. Más aun: en ciertos instantes la impotencia humana le parecía más inmediata, más tangiblemente ilusoria que la existencia. La impotencia era y no era: se revelaba a él como la angustia ante lo que no existe, ante lo increado, ante la Nada. La Nada que no existe se ha introducido en la vida como consecuencia del pecado, y con ello ha subyugado al hombre. La filosofía especulativa alumbrada

y aplastada por el pecado original, es incapaz de librarnos de la Nada. Por el contrario: la llama y la une al ser por medio de indisolubles vínculos. En la medida en que el conocimiento, en la medida en que la visión intelectual sigan siendo para nosotros las fuentes de la verdad, la Nada será la maestra de la vida. Muy pocos son los que han experimentado esto de un modo tan directo y tan intenso como Kierkegaard. Y muy pocos son los que nos han hablado con tanta verdad acerca del pecado como impotencia de la voluntad. Por eso casi nadie ha sabido ni ha querido glorificar con el frenesí y con la exaltación con que Kierkegaard lo hizo a ese Absurdo que desbroza el camino de la fe. Kierkegaard no llegó a realizar "el movimiento de la fe"; su voluntad estaba paralizada, "desvanecida". Pero odiaba y maldecía su impotencia con toda la pasión de que es capaz un hombre. ¿No consistirá en esto el primer "movimiento" de la fe? ¿No será esto ya fe, la fe auténtica? Kierkegaard negó las verdades eternas e inmutables de la moral. Si la razón es la instancia suprema, si la moral es la instancia suprema, Abraham está perdido, Job está perdido: puesto que la "inmutabilidad" ha impregnado las verdades increadas, ahogará en su mortal abrazo, como una monstruosa boa, todas las cosas vivientes, incluyendo entre ellas el propio Dios.

Ex auditu le llegó de la Biblia a Kierkegaard la "buena nueva" de que todo es posible para Dios, de que para Dios lo imposible no existe. Y entonces, cuando todas las posibilidades de Kierkegaard se agotaron, se precipitó hacia ese llamado. El cristianismo histórico, que vive en paz y en buen acuerdo con nuestra razón y nuestra moral, se convirtió para él en ese monstruo *qua non occisa homo non potest vivere.* El crisianismo histórico que se adapta a las condiciones medias de la existencia humana ha olvi-

dado a Dios, lo ha negado. Se ha contentado con lo "posible", convencido de antemano de que Dios debe también contentarse con él. Según la expresión de Kierkegaard, los cristianos han suprimido a Cristo.

No se quiso escuchar a Kierkegaard cuando todavía estaba en vida. Después de su muerte comenzaron a difundirse sus obras hasta que llegó a ser universalmente célebre. Pero, ¿será posible para la filosofía existencial alcanzar el triunfo sobre la filosofía especulativa? ¿Le será posible a Kierkegaard convertirse en el "maestro" de la humanidad? ¡Qué importa! Acaso ni siquiera se necesita que se convierta en "maestro"; inclusive es probable que esto no sea necesario. La voz de Kierkegaard fué y seguirá siendo sin duda una *vox clamantis in deserto.* En su ímpetu hacia ese Dios para quien todo es posible, la filosofía existencial nos enseña que Dios no obliga, que su verdad no ataca a nadie y no es defendida por nadie, que Dios es libre y que creó al hombre tan libre como él mismo. Pero la *concupiscentia invicibilis* del hombre caído, del hombre que probó los frutos del árbol de la ciencia, teme por encima de todo la libertad divina y aspira ávidamente a las verdades generales y obligatorias.

¿Puede un hombre racional admitir que, tras haber oído el llamado, no de su Hijo único, ni siquiera el de Abraham o de Job, sino simplemente el del candidato en teología Sören Kierkegaard, Dios haya hecho volar en pedazos la inmutabilidad petrificada que le ha impuesto nuestro pensamiento y haya convertido su caso "fastidioso", miserable y ridículo en un acontecimiento de importancia histórica y mundial? ¿Puede admitir que lo haya librado de los sortilegios del árbol de la ciencia y le haya devuelto, a él, "viejo ya desde que estaba en el seno de su madre", esa juventud de alma y esa lozanía que dan acceso al árbol

de la vida? ¿Puede admitir que, no obstante la contradicción que implica y que lo convierte en algo imposible y absurdo para nuestro entendimiento, el ímpetu infinitamente apasionado de Kierkegaard hacia lo finito resultara ser, según la apreciación divina, precisamente esa "única cosa necesaria" a la cual le ha sido dado triunfar sobre todos los "imposibles" y sobre todos los "tú debes"? [1] No cabe duda de la respuesta. Y he aquí por qué Kierkegaard no acude ni a la razón ni a la moral, que exigen la resignación, sino a lo Absurdo y a la fe, que bendicen la audacia. Sus discursos y escritos frenéticos y desgarradores no nos hablan de otra cosa: es la voz del que clama en el desierto y maldice los horrores de la Nada que ha avasallado al hombre caído; es la lucha insensata por lo posible; es el impetuoso arrojo que arrastra a Kierkegaard lejos del Dios de los filósofos, hacia el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob.

[1] Recordaré una vez más esas palabras de Kierkegaard: "Y sin embargo, debe de ser maravilloso obtener a la princesa... Sólo el caballero de la fe es dichoso: reina sobre lo finito, mientras el caballero de la resignación no es aquí más que un transeúnte, un forastero."

ÍNDICE

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA VEINTE DE DICIEMBRE DE MIL NOVECIENTOS CINCUENTA Y UNO EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE LA COMPAÑÍA IMPRESORA ARGENTINA, S. A., ALSINA 2049 - BUENOS AIRES.

El gran escritor ruso que escribiera las hermosas páginas de "Las revelaciones de la muerte" nos ofrece en esta nueva obra un profundo análisis de la filosofía de Kierkegaard, denominada por su autor —en oposición a la filosofía especulativa— filosofía existencial, es decir: la que proporciona al hombre, no la "comprensión", sino la vida.

La filosofía existencial de Kierkegaard —dice Chestov—, lo mismo que la filosofía de Dostoievski, se permiten oponer a la verdad especulativa la verdad revelada. El pecado no reside en el ser; no se halla en lo que ha salido de las manos del Creador. El pecado, el vicio, el defecto residen en nuestro "saber". El primer hombre ha tenido miedo de la voluntad, por nada limitada, del Creador; ha visto en ella esa "arbitrariedad", para nosotros tan terrible, y ha buscado protección en el saber, el cual, tal como se lo había sugerido el tentador, lo igualaba a Dios, lo colocaba, junto con Dios, en la misma dependencia con respecto a las verdades eternas, increadas.

Tal la tesis, que esta obra estudia hasta sus últimos alcances, de la filosofía de aquel cuya voz —según Chestov— clamaba y seguirá clamando en el desierto.